

فهرست الجلد الاول من التلويح والتوضيح

- | | |
|-------------------------------------|------------------------------------|
| ١٠٥ منها التكررة في موضع النفي | ٤ يسلمه وحمله |
| ١٠٦ منها التكررة الموصوفة بصفة عامة | ١٦ تعريف الحقيقي والاسمي |
| ١٠٩ القاعدة التكررة اذا عيدت تكرة | ١٧ لشرط التعريف الطرد والعكس |
| ١١١ منها اى | ١٩ تعريف علم فقه |
| ١١٤ منها من | ٢٤ تعريف الحكم |
| ١١٥ منها ما | ٣٥ اصول الفقه |
| ١١٦ منها كل وجميع | ٣٥ تعريف علم اصول الفقه |
| ١١٩ مسئلة حكاية الفعل لاتم | ٤١ موضوع علم اصول الفقه |
| ١٢٠ مسئلة اللفظ الذى ورد بعد | ٤٩ القسم الاول من |
| سؤال او حادثة | الشرعية |
| ١٢١ فصل فى حكم المطلق | ٤٩ الركن الاول فى الكتاب |
| ١٢٧ فصل فى حكم المشترك | ٤٩ تعريف |
| ١٣٣ التقسيم الثانى فى استعمال اللفظ | ٥٥ الباب الاول فى اعادة |
| المعنى | الكتاب المعنى |
| ١٣٣ الحقيقة والمجاز والمر تمل | ٥٥ تعريف المعنى فى اعادة الكتاب |
| والتقول | الحكم المعنى |
| ١٣٧ كل واحد من الحقيقة والمجاز | ٥٥ تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى |
| اماصريح او كناية | الى اربع تقسيمات |
| ١٣٧ الكناية عند علماء البيان | ٦٠ التقسيم الاول باعتبار وضع |
| ١٣٩ الحقيقة والمجاز اما فى المفرد | اللفظ للمعنى |
| واما فى الجملة | ٦٠ تعريف المشترك والعام والخاص |
| ١٤٠ فصل فى انواع علاقات المجاز | ٦٥ فصل فى حكم الخاص |
| ١٥٥ السماع انما يعتبر فى انواع | ٧٣ فصل فى حكم العام |
| الملاقات لا فى افرادها | ٧٩ فصل قصر العام على بعض ما تناوله |
| ١٥٦ مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة | ٩٣ فصل فى الفاظ العام |
| ١٦١ استعارة الاصلية والتبعية | ٩٩ منها الجمع المعروف باللام |
| | ١٠٤ منها المفرد المحلى باللام |

محققه	محققه
٢٢٦ عند الحضرة	١٦٣ مسألة لاعموم للمجاز عند
٢٢٧ كلمات الشرط	بعض الشافعية
٢٢٧ ان للشرط	١٦٥ مسأله لا يراد من اللفظ الواحد
٢٢٨ اذا عند الكوفيين للظرف	معناه الحقيقي والمجازي
٢٣٠ متى للظرف	١٧٥ مسأله لا بد للمجاز من قرينة
٢٣١ وكيف سؤال عن الحال	١٨١ مسأله وقد يتعذر المعنى الحقيقي
٢٣٢ فصل في الصريح والكنية	والمجازي معا
٢٣٦ التقسيم الثالث في ظهور المعنى	١٨٥ فصل وقد تجرى الاستعارة
وخفائه	التبعية في الحروف
٢٣٦ الظاهر والنص والمفسر والمحكم	١٨٧ حروف المعاني
٢٤٠ الحق والمشكل والمحمل والمتشابه	١٨٨ الواو لمطلق المطف
٢٤٤ مسأله قيل الدليل اللفظي	١٩٦ الفاء للتحقيب
لا يفيد اليقين	١٩٨ ثم للترتيب مع التراخي
٢٤٦ التقسيم الرابع في كيفية دلالة	٢٠١ لكن للاستدراك
اللفظ على المعنى	٢٠١ بل للاعراض عما قبله
٢٤٦ الدال بعبارة والدال بأشارته	٢٠٤ او لاحد الشئين
والدال باقتضائه والدال بدلالته	٢١٢ حتى للغاية
٢٦٩ فصل مفهوم المخالفة	٢١٥ حروف الجر
٢٧٠ منه تخصيص الشيء باسمه	٢١٦ الباء للالصاق والاستعانة
٢٧١ منه تخصيص الشيء بالوصف	٢١٧ على للاستعلاء
٢٧٦ منه التعليق بالشرط	٢١٩ الى للانتهاء
٢٨٢ الباب الثاني في افادة اللفظ	٢٢٣ في للظرف
الحكم الشرعي	٢٢٦ اسماء الظروف
٢٨٣ اخيار الشرع أكد	٢٢٦ مع المقارنة
٢٨٣ المتبر من الانشاء الامر والنهي	٢٢٦ قبل للتقديم
٢٨٤ الامر حقيقة في هذا القول	٢٢٦ بعد للتأخير
٢٨٧ الامر القولي كاف في الإيجاب	

٣٧٦ القدرة نوعان	٢٨٨ المعاني المختلفة للامر
٣٧٧ المأمور به نوعان	٢٩٦ مسئله اختلاف القائلون بأن
٣٧٧ المأمور به نوعان مطلق وموقت	الامر للوجوب في موجب الامر
٣٧٧ المأمور به المطلق	الامر بالشئ بعد خطره
٣٧٧ القسم اول الوقت	٢٩٦ مسئله اذا اريد بالامر الاباحة
٣٧٧ الضيق والفاضل عن الواجب	او الندب
٣٨٦ والوقت سبب لنفس الوجوب	٣٠١ فصل الامر المطلق
٣٨٦ الامر سبب لوجوب الاداء	٣٠٥ فصل الاتيان بالامور الاداء وقضاء
٣٩٠ الفرق بين نفس الوجوب	٣١٥ الاداء كامل وقاصر وشبه بالقضاء
ووجوب الاداء	٣١٩ القضاء يمثل المعقول ويمثل
٣٩٤ ليس كل الوقت سببا	الغير المعقول
٣٩٦ ووجوب الاداء يثبت في آخر	٣٢١ امثلة الاداء الكامل
الوقت	٣٢٢ امثلة الاداء القاصر
٣٩٧ القسم الثاني كون الوقت مساويا	٣٢٣ القضاء الذي يشبه الاداء
للوامير وسببا للوجوب	٣٢٦ امثلة قضاء الشئ بالاداء
٤٠٢ القسم الثالث كون الوقت	٣٢٧ فصل في مسائل الجبر والقدر
معيارا لاسباب	٣٢٩ الحسن والقبح عند الاشعري
٤٠٢ حكم كون الوقت معيارا للمؤدى	٣٣٣ المقدمة الاولى
٤٠٣ القسم الرابع الحجج بشبه	٣٣٥ المقدمة الثانية
الطرف والمعيار	٣٤٠ المقدمة الثالثة
٤٠٤ فصل ان الكفار هل يخاطبون	٣٥٠ المقدمة الرابعة
بالشرائع ام لا	٣٥٩ الحسن والقبح عند بعض
٤٠٧ فصل الهى اما عن الحسيات	اصحابنا والمعتزلة
واما عن الشرعيات	٣٦٠ الحكم بالحسن والقبح
٤٢٢ فصل اختلافوا في الامر والهوى	٣٦٣ المأمور به في صفة الحسن نوعان
هل لهما حكم في الضدام لا	٣٦٨ الحسن لمعنى في نفسه
تم فهرست الجلد الاول *	٣٧٠ الحسن بغيره
	٣٧٣ فصل التكليف بما لا يطاق غير
	جائز

جلد الاول من كتاب التلويح

الحاج احمد والحاج مصطفى درويش وشرکاسی

مخافه عثمانیه شرکتی

شرکت مزك بدايت تشكند نبرو كتب و رسائل عربيه و تركيه غايت
مصحح و اهون فيثا لله نشر اولنديني كبي له الحمد اشويك او جيوز
اون سنه سي دخي { كتاب التلويح } نام كتابك تصحيحه اهتمام
ايله طبعنه موفق اولنوب بسوك ديسو زيتوسي حكا كلر ارقه
زقاغنده ١٦٠، نومرولى مغازه اولوب شعبه لرندن برنجي شعبه سي
حكا كلر ده ٣٠، و ايكنجي شعبه سي از ميرده كاغد جيلرايچنده بكارلى
زاده حافظ احمد طلعت افندي نك ١٦٠، نومرولى دكاننده و اوچنجي
شعبه سي قونيه ده صوفي زاده محمد رضا افندي نك دكاننده و دردنچي
شعبه سي طربزونده سپاهي بازارنده كاش صحاف موسى افندي نك
دكاننده و بشنجي شعبه سي ارخر و مده كليسا قوسنده ملا داود زاده
شمس الدين افندي نك و كورجى قوسنده شيخ افندي يكنى سليمان رفقى
افندي نك دكاننده و التنجى شعبه سي بارطينده احسانيه جاده سنده قره
قاش زاده ابراهيم رحى افندي نك دكاننده كرك و مصارفات تقليه سي
ضم ايله استانبول فيثا لله صا تلمقه ده اولد يني كبي سلا نيكده استانبول
چارشوسنده مصطفى صدق افندي نك دكاننده دخي صا تلمقه در

معارف تطارت جليله سنك رخصتيله

مكتب صنايع مطبعه سنده طبع اولمشدر

الجلد الاول
من كتاب التلويح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الفراء * ورفع بخطابه
فروع الحنيفية السمحة البيضاء * حتى اضمحت كلته الباقية راسخة
الاساس شامخة البناء * كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء *
او قد من مشكات السنة لا قباس انوارها سراجا وهاجا * واوضح
لاجاع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا * حتى صادفت بحار
العلم والهدى تلامم امواجا * ورأيت الناس يدخلون في دين الله
افواجا * والصلوة على من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيراً *
وجعله لواضح الجمة سلطانا ونصيرا * محمد المبعوث هدى للانام مبشرا
ونذيرا * وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا * ثم على من التزم بمقتضى
اشاراته الدلالة على طريق العرفان * واعتصم فيها بما تواتر من
نصوصه الظاهرة والبيان * واغتم في شريف سماحة كرامة الاستصحاب
والاستحسان * من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان *
(وبعد) فان علم الاصول الجامع بين العقول والمقول * النافع
في الوصول الى مدارك المحصول * اجل ما يتنسم في احكام احكام
الشرع قبول القبول * واعز ما يتخذ لاغلاء اعلام الحق عقول
العقول * وان كتاب التقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام الحق
والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان العقول

والمقول ❦ ومنقح اغصان الفروع والاصول ❦ صدر الشريعة
والاسلام ❦ اعلى الله درجته في دار السلام ❦ كتاب شامل بملخص
كل مبسوط واف ❦ ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف ❦
وبحر محيط بمستحق كل مديد وبسيط ❦ وكثر من عماسواه من كل
وجيز ووسيط ❦ فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول ونهذيب
اغصانها ❦ وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها ❦
فم قد سلك منها جاديعا في كشف اسرار التحقيق ❦ واستولى على
الامد الاقصى من رفع منار التدقيق ❦ مع شريف زيادات مامسها
ايدى الافكار ❦ ولطيف نكات ما فتق بهارتق آذانهم اولو الابصار ❦
ولهذا طار كالامطار في الاقطار ❦ وصار كالامثال في الامصار ❦
ونال في الافاق حظا من الاشهار ❦ ولا اشتهار الشمس في نصف
النهار ❦ ولقد صادفت مختارى بما وراء النهر ❦ لكثير من فضلاء
الدهر ❦ افئدة تهوى اليه ❦ واكباد هائمة عليه ❦ وعقولا جانية بين
يديه ❦ ورغبات مستوقفة المطايا لديه معتمدين في كشف استاره
بالحواشي والاطراف ❦ فانهين في بحار اسراره عن اللاتي بالاصداق ❦
لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته ❦ ولا يفتح بنان البيان ابواب
مغلقاته ❦ فطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة ❦ وخرائده في خيام
الاستار مقصورة ❦ ترى حواليا ههما مستسرفة الاعناق ❦ ودون
الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق ❦ فامرت بلسان الالهام ❦
لا كوههم من الاوهام ❦ ان اخوض في لجج فوائده ❦ واغوص على غرر
فرائده ❦ وانشر مطويات رموزه ❦ واظهر مخفيات كنوزه ❦
واسهل مسالك شعبه ❦ وازيل شوارد صعابه ❦ بحيث يصير المن
مشروحا ❦ ويزيد الترحح بيانا ووضوحا ❦ فطفت اقمم موارد
السهر في ظلم الدياجر ❦ واحتمل مكابد الفكر في ظلماء الهواجر ❦
راكبا كل صعب وذلول ❦ لاقتناص شوارد الاصول ❦ ونازقا
غلالة الجد في الوصول ❦ الى مقاصد الابواب والفصول ❦ حتى
استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب ❦ وامطت عن

وجوه خرائذه فناع الأرياب * ثم جعت هذا التشرح الموسوم
بالتلويح * في كشف حقائق التنقيح * مشتملا على تقرير قواعد
الفن وتحرير معاقده * وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده *
مع تنقيح لما أثر فيه المص بسط الكلام * وتوضيح لما اقتصر فيه على
ضبط المرام * في ضمن تقارير تنقيح لورودها اصداق الاذان *
ونحقيقات تهتم لادراكها اعطاف الاذهان * وتوجيهات ينشط
لاستماعها الكسلان * وتفسيرات بطرب عند سماعها الكسلان معولا
في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب المبررة * ومعرجات عبون
الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة * وسجود الغايص في بحار
التحقيق * القايض عليه انوار التوفيق * ما اودعت هذا الكتاب الذي
لا يستكشف القناع من حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين * ولا يستأهل
للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين * مع بضاعة في صناعة
التوجيه والتعديل * واحاطة بقوانين الاكتساب والحصيل * والله عز
سبحانه ولي الامانة والتأييد * والملي بافضة الاصابة والتسديد * وهو
حبي ونم الوكيل (قوله حامدا لله تعالى) حال من المستكن في متعلق الباء
أى بسم الله ابتداء الكتاب حامدا أثر طريقة الحال على ما هو المتعارف
عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد
والسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر
ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابر وكل امرى بال لم يبدأ فيه
بالحمد لله فهو اجزم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما
وقت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان الصين متعارضان
ظاهرا اذا الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقدا يمكن
الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالأخر
بالإضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع
المعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان
يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة
المقررة عند المصنف صارف من ذلك واما على النسخة القديمة

كتاب التوضيح
بسم الله الرحمن الرحيم
حامدا لله تعالى اولاً وثانياً

الحالية من هذا الصارف فالظاهر انه حال عند واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على التعمية وغيرها قاله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمه صفاته وثانيا بحميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جللتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني ان نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فيصمد على القسمين تأسيا بالسور المفتحة بالحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الابداد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السباء الى الابداد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والاخرة على معنى انه يستحق بالحمد في الدنيا على ما يعرف بالجملة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعان من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت تهذوق التمرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دارى الفناء والبقاء فامعنى (قوله ولعنان التناء اليه ثانيا) اى صار قاطعفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيم ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعمة الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية يذغى ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة النساء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق لتناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة للابتداء بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر بمنى من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقا رنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فلي الوجه الثالث يكون حامدا

ولعنان التناء اليه ثانيا

مصليا وفي حلبة الصلوات
مجليا ومصليا • وبعد •
فان العبد المتوسل الى الله
تعالى باقوى الزريعة عبيد
الله بن مسعود بن تاج
الشريعة سعد جده
وامحج جده يقول لما
وقضى الله بتأليف تنقيح
الاصول اردت ان
اشرح مشكلاته واقبح
مفلكاته معرضا عن شرح
المواضع التي من لم يحلها
بغير اخطاب لا يجعل له النظر
في ذلك الكتاب واعلم اني
لما سوت كتاب التنقيح
وسارع بعض الاصحاب
الى انساخه ومباحته
واقترع النسخ في بعض
الاطراف ثم بعد ذلك وقع
فيه قليل من التغيرات
وشيء من الهو والاثبات
فكتبت في هذا الشرح
عبارة المتن على النقط
الذي تقرر لتغير النسخ
المكتوبة قبل ذلك
التغيرات الى هذا النقط
ثم لما تيسر اتمامه وفرض
بالاختتام ختامه مشملا
على ترميزات وحجج

تائبا بمعنى تاويا الحمد وما زما عليه ليكون مقسارنا للعامل وح يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قيل المحذوف اى وحامدا
تائبا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى افضل رساله)
مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه
التوصل الى النعم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه
الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو التاء على الله تعالى فاردف الحمد
بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخ
المقررة تنويه بشأنه وتبليغ على ان كونه افضل الرسل عليه السلام
امر جلي لا ينبغي على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل
اوب استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي
هو الذي يتلوه لان رأسه عند صلوته ومعنى ذلك تكثير الصلوة
وتكريرها او اثار بالجلى الى الصلوة على النبي وبالمصلي الى الصلوة على
الآل لانها اعم تكون ضمما وتعامم لا ينبغي حسن ما في قران الحدو الصلوة
من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكتابة والتخييل
والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم الممولات في القران
الثلاث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام
وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه
افضل التفضيل بدليل الاولى والا وابل كالفصلى والافاضل قلانه
ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية له اصلا وهذا
معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم يصرفه تقول لقيته عاما
اولا واذا لم يجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول
اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه
ايهام اذ الجد البخت واب الاب (قوله وهقني الله) التوفيق جعل
الاسباب متوافقة وتعدي باللام وتعديته بالياء تسامح او تضمين لمعنى
التشريف والمص كثيرا ما يتسامح في صلات الافاضل ميلا منه الى
جانب المعنى (قوله وفرض) من فضضت ختم الكتاب قمته والفض
الكمر بالتفريق واختتمت الكتاب بلقت آخره واختتام الطين الذي

يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاختجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء
المختوم الذي لا يطلع على مخزونه ويخط بمسوداته ثم جعل
عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد
التمام بمنزلة فض التمام (قوله مؤسسة على قواعد العقول) أى
مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة في علم الميزان لا كما هو ناب
قدماء المشايخ من الاختصار على حصول المقصود (قوله وترتيب
انيق) أى حسن معجب يريده بعض مانتصرف فيه من التقديم
والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب
لم يسبقنى الى مثاله سبقت العالين الى المعالي (قوله لم يبلغ) صفة
تدقيقات والعائد مخدوف أى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه
الغاية من الزمان والمراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية
من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ
بالي لجله بمعنى الوصول والانتها (قوله سميت هذا الكتاب)
جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه
فان قلت لما ثبتت الثاني ثبوت الاول فيقتضى سبية ما ذكر بعدد
لتسمية هذا الكتاب بالتوضيح فاجبه قلت وجه ان الضمير في اتمامه
لشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التقبيح وقبح لفظاته
واتمام مثل هذا الترح مع اتماله على الامور المذكورة يصلح سببا
لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التقبيح (قوله اليه بصعد) افتتاح
غريب واقباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور
ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول
الشرح واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يختر
الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذله العظمة والجلال
ومنه المعطاء والتوال واعاها الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي
ان يكون مطمح نظره ومقصدهمته جناب الحق تعالى وتقدس
ويقتصر على طلب رضا ولا يلتفت الى ملسواه لا يقال ان ابتداء
المتن بالتسمية فلا احضار قبل الذكر وان لم يتبدأ ازم ترك العمل بالسنة

مؤسسة على قواعد
العقول وتقرينات
مرصصة بعد ضبط
الاصول وترتيب انيق لم
يسبقنى على مثله احدمع
تدقيقات فامضة لم يبلغ
فرسان هذا العلم الى هذا
الامد هذا الكتاب
بالتوضيح في حل غوامض
التقبيح والله تعالى مسؤول
ان يحصم عن الخطاء
والخلل كلامنا ومن السهو
والزلل اقلنا واقدامنا
اليه بصعد الكلام الطيب
افتح بالضمير قبل الذكر
ليدل على حضوره في
الذهن فان ذكر الله تعالى
كيف لا يكون في الذهن
عند افتتاح الكلام كقوله
تعالى والحق انزلناه و
بالحق نزل وقوله تعالى انه
لقرآن كريم وقوله الطيب
صفة الكلم والكلم ان
كان جعاً وكل جمع يفرق
بينه وبين واحد بالتأنيذ
في وصفه التذكير والتأنيث
بجوخل خاوية ونخل مقر

لانا نقول بكفى في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال
او يكتب على قصد التبرك من غير ان يحمل جزءاً من الكتاب وعلى
كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود
الحركة الى العالي مكاناً ووجه استعير للتوجه الى العالي قدراً
ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة الثمر من الثمرة يفرق بين المجلس
وواحد بالثاء واللفظ مفرد الا انه تسمى كثيراً ما جمعاً نظراً الى المعنى
الجنسي ولا اعتبار جانبي اللفظ والمعنى يحوز في وصفه التذكير
والتأنيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقر اي منقطع من مفارسة
ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متأكلة
الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لاستعمل في الواحد البتة حتى
توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمره الا ان الكلم
الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فضلاً ليس من ابيته
الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس يجمع كنسب
ورتب ففي قوله والكلم ان كان جمعا خرازة لا ينبغي والصواب
وان كان بالواو (قوله من محامد) حال من الكلم يسأله على
ما قل النبي عليه السلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر اذا قالها العبد خرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن
فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل واتما صلح الجميع المنكر بياناً للمعرف
المستغرق لماسيحي من ان النكرة تم بالوصف كامرأة كوفية ولانه
التنكير هنا لتكثير وهو يناسب التعظيم والمحامد جمع محمده بمعنى
الحمد وهو مقابلة الجليل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان
والشكر مقابلة النعمة بالاعطار وتعظيم النعم قولاً او عملاً او اعتقاداً
فلاختصاص الحمد باللسان كان بيانه الكلم بها انصب والمشارع جمع
مشرفة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشرعية مامرعة الله
تعالى لعباده من الدين اي اظهر وبين حاصله الطريقة المعهودة
الناتجة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستمارة المكتنية
بمنزلة روضات وجنات فانبت لها مشارع يردها المتعطشون الى

من محامد لاصولها من
مشارع الشرع ماء
ولفروها من قبول
القبول ثم القبول الاول
ريح الصبا

ذلال الرجة والرحن وان وبه الطريق ثبت لقبول العبادة الذي هو مهب الطاف الرحمن ومطلع اتوار الفجر ان ربح الصبا التي بهما روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ربح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزحف السحاب وتشخصه في الهوى ثم تسوقه فاذا علكشفت عند واستقبلته الصبا فوزع بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا يغني به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثاب والنماء زيادة والارتفاع نى نى تمام ونماشونما وحقيقة النماشونما زيادة في اقطار الجسم على تناسب طبعي ثم في وصف المحامد بما ذكره تلخيص الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الان وجد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيد من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثبات بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه كان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان الحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذا العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار النص الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرايع والاحكام و اشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليد يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار

(قوله على ان جعل) تعليق للحامد ببعض التعميم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلال قدره والشرعية ثم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالدالة السمعية كمشكلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوت وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ولهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسألة مسألة ودقة كونها طامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبي وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ويلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة مجزاته ونحو ذلك بما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام (قوله بنى على اربعة اركان) بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان المتبحر اليها يأمل غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كافي لجين الماء والاحكام الجزئية تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اناء الكلام على الترتيب الذي بنى السارح الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر التلوة الاول صريحاً والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المتبحرين اى القائسين التاملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول اعتبرث الشيء اذا نظرت اليه ورأيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبره عن علة الحكم التي بها يستدل على

على ان جعل اصول
الشريعة بمهدة المباني
وفروعها رقيقة الخواشي
اي لطيفة الاطراف
والجوانب دقيقة المعاني
بنى على اربعة اركان
قصر الاحكام واحكمه
بالحكمات غاية الاحكام
وجعل التشابهات

ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعة قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ماهو غاية في الظهور وعلى ماهو دونه وعلى ماهو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ماهو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى منشا به هو في غاية في الخفاء وبجمل هو دونه وسجيء تفسيرها (قوله مقصورات) اي محبوسات حمل خيام الاستتار مضروبة على التشابه محيطه بحيث لا يرجح بل هو وظهوره اصله على ماهو المذهب من ان التشابه لا يعلم تأويله الا الله وقائمة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنهم عن التفكير فيه والوصول الى ماهو غاية متمناه من العلم بأسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ماهو محبوب عندهم اذا ابتلاء كل احدا بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه (قوله بكبح عنان ذهنهم) تقول كبحت الدابة اذا جاز بنها البك بالجمام لكي تقف ولا تجرى (قوله اودعها فيها) اي اودع الله الاسرار في التشابهات والابداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه في نسا محبا او تضينا بمعنى الادراج والوضع (قوله منصة) بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما في اعراسهما يجمع المؤنث على هرايس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع خرازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجلبت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار

مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان ازال التشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكير فيها والوصول الى ما يشاققون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها (و النصوص منصة هرايس ابكار افكار المتفكرين) منصة العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جلال مجلات كتابه بسنة نبيه المصطفى

وفصل خطابه (إى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى اله واصحابه ما رفع
إعلام الدين بإجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك العتبرين أراد بحال العلم الطل الذى
يعلم القاييس بها الحكم فى القيس وأراد بالعتبرين بكسر الباء ﴿ ١٢ ﴾ القاييسين ومسا لكهم هى

مواقع سلوكهم بأقدام
الفكر من موارد النصوص
الى الاحكام النسابة فى
القروع فبدأ سلوكهم
هو لفظ النص فيعبرون
منه الى معانيه الاثوية
للظاهرة ثم منها الى
معانيه الشرعية الباطنة
فيجهدون فيها علامات
وامارات وضعها الشارع
ليهدوا بها الى مقاصدهم
ولما قال بنى على اربعة
اركان قصر الاحكام
ذكر الاركان الاربعة
وهى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس على
الوجه الذى بنى الشارع
قصر الاحكام عليها
(وبعد فان العبد المتوسل
الى الله تعالى باقوى
الذرية عبيد الله بن
مسعود بن ناج النربعة
جد سعدة وسعد جده
يقول لما رأيت فعول العلماء

التفكرين بل احكام الملك الحق المين فكانه اراد ان المجتهدين
يتأملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويتمتعون
أحكاما وحقايق هى نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة
العروس على المصبة (قوله وفصل خطابه إى خطابه الفاصل المميز
بين الحق والباطل) او خطابه الفصول الذى يبينه من مخاطبه
لا يلبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا
من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذا
السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان السرايع
المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام (قوله ما رفع)
إى ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية بإجماع المجتهدين
الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم
الجميع عليه مرفوع لا يوضع ومنسوب لا ينفص (قوله جليل
الشان) إى عظيم الامر باهر البرهان إى غالب الحجة وثيقها مركز
إى مدفون من ركزت الرمح غرخته فى الارض والكنوز الاوال
المدفونة والصخور الحجارة العظام منه بها عباراته الصعبة الجزلة
لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التى هى بمنزلة الجواهر
الفيضة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب تعدى الى فاصلى الكلام
مرمور الى غوامض حذف الجار واوصل القفل فصار غوامض
مستندالية والكنة اللطيفة المنقصة من نكت فى الارض بالقضب
اذا ضرب فار فيها يعنى قد اوى الى النكت الخفية اللطيفة فى اناء
اشاراته الدقيقة والنظر تأمل التى بالعين والامعان فيه والمحاظ النظر
الى السى بمؤخر العين والمعاظ بالفتح مؤخر العين والتفحص التهذيب
تقول قمعت الجذع وتذنبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه

مكين فى كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه (إى مقبلين عليها من اكب على وجهه إى (ولم)
سقط عليه فان من اقبل على السى غاية الاقبال فكانه اكب عليه (الشيخ الامام مقتدى) الاثمة العظام
فخر الاسلام على الزدوى وما الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركز
كنوز معانيه فى صخور عباراته ومرموز غوامض نكته فى دقائق اساراته ووجدت بعضهم طاعنين

على علو اهر الفاعل قصور ﴿ ١٣ ﴾ نظرهم عن مواقع الحاطة اى لا يدركون باعان النظر ما يدرك

هو بالحاط عينه من غير ان ينظر اليه قصدا (اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) اى طلبت (تبين مراده وتفهيمه وعلى قواعد العقول تأسيسه وتفهيمه موردا فيه زيادة مباحث الحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بدعته وتدقيقات فاضلة متبعة بخلو الكتب عنها ما لكافية مسلك الضبط والابحاز متبنا باهداب السحر متمسكا بعمدة الابهاز) اختار في الابهاز العمدة وفى السحر الاهداب لان الابهاز اقوى واوثق من السحر واختار فى العمدة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الابهاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ماعده من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر فى الكلام فهو دون الابهاز

ولم يكن فى لبد وتنظيم السور فى السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناصفة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان فى اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشايت يجب نظمها ومفائق يجب حلها وانه ليس يبنى على قواعد العقول بان راعى فى التعريفات والجميع ثمرا يطها المذكورة فى علم الميزان وفى التسميات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ (قوله موردا فيه) اى فى ذلك المتح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمير الذى يأتى بعد ذلك (قوله الابهاز) فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ماعده من الطرق ليس تفسيراً لمفهوم ابجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاثبات بمنزلة من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اخلفوا فى جهة ابجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقبل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المشيات وقيل باسلوبه القريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان ابجاز كلام الله تعالى اتماهو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأى الصحيح فاعتبار انه يشترط فى ابجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ماعده يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقة ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة قل هذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وغروة الابهاز بلفظ المفرد وهذب البواب ما على اطرافه وعمرة الكوز كبينه الذى تؤخذ عند أخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالابهاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغة فى تلطف الكلام وتأدية المعانى بالعبارة اللينة الفاخرة حتى كأنه يتقرب الى السحر والابهاز وهما بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ماعده من الطرق الحقيقة الموجودة غير كاف فى الابهاز بل لابد من العجز عن معارضته والاثبات بمنزلة ومن الطرق الحقيقة والقدرة حتى لا يمكن

وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع (وسيمتد بتقجيع الاصول والله تعالى مؤول ان يتبع به مؤلفه وكاتبه وقارؤه وطالبه ويعمله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم

الآتيان بمنزلة غير مشروط لان الله تعالى قادر على الآتيان بمثل القرآن مع كونه مجهزا فامعنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الآتيان بمنزلة كلاهما مجهز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاجهاز وحيث ان يتعدد طريق الاجهاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاجهاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدارا حتى لا يمكن الآتيان بمنزلة للغير وعن الثاني ان الاجهاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه مخصصا باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والآتيان بمنزلة بخلاف صهر الكلام فانه ليس له حديض بطله (قوله

(اصول الفقه) اى هذا
اصول الفقه او اصول
الفقه ما هي فنعرفها ولا
باعتبار الاضافة وثانيا
باعتبار انه لقب بعلم
مخصوص

اصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه امان مقاصد الفن او الاثنان المقدمة والاول امان ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مبني على الترتيب والاجتهاد والثاني على ثلاثة ابواب في الحكم والحكومي والحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب لكثرة المضبوطة بلجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن من فوات المقصود والاستغفال بغيره وكل علم فهو كثر مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اصافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف القبي نظرا الى ان المعنى العلي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في

التعريف القبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في القبي كما قال المص
هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والاحتياج الى ايراد
تفسيره تارة في القبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب
ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعد قصد
المعنى القبي مفردا كما بالله قال فعرّفها اولاً باعتبار الاضافة
بتأنيث الضمير وقال قالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص
بتذكيره والقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن
مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح

(قوله اما تعريفها) باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف
وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج
الى تعريف مفرداته الثمر البينة ضرورة توقف معرفة الكل على
معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء
الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل
المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به
من حيث انه مبنى له ويستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة
ما يبنى عليه الشيء من حيث انه يبنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة
الفقه مثلا من حيث انها يبنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع
لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا
ما يخفف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مل
الاراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا
الدليل و اشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول
اليه لان الابقاء كما يشعل الحسى كابقاء السقف على الجدران وابقاء ما الى
الجدار على اساسه واغصان اشجر على دوحته كذلك يشعل الابقاء
العقلي كابقاء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى القوي
وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابقاء ههنا عقلي
فيكون اصول الفقه ما يبنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لاستند العلم

اما تعريفها باعتبار
الاضافة فيحتاج الى
تعريف المضاف والمضاف
اليه يقال (الاصل ما يبنى
عليه غيره) فالابقاء شامل
للابتداء الحسى وهو
ظاهر والابقاء العقلي
وهو ترتيب الحكم على
دليله (وتعريفه بالاحتياج
اليه لا يطرده) وقد مر
في الحصول بهذا

ومبناء الأدلية وبهذا يدفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعاً فأى حاجة الى جعله بالمعنى القوي الشامل للتقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعاً قلت اراد بالابتناء المحسوس كون الشئتين محسوسين وحيث لا يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالقفل على المصدر او اراد ما هو المعترف في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه وموضوعاً فوقه كما يدرك بالحسن وحيث لا يخرج مثل ابتناء القفل على المصدر من المحسوس ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتيب الحكم على دليله لا يصلح تفسيراً للابتناء العقلي وانما هو مثال له لقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والعلولات على علالها والافعال على المصادر وما شبه ذلك ابتناء عقلي (قوله واعلم ان التعريف ما حقيقى) الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن الاعتبار العقل والا الاول الماهية الحقيقية اى ثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع ايزائها اسماً من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل الخصوصية والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا يتا في كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحلق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تم هذا فتقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسماً اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون معتقده نفس حقيقة ذلك الشيء او وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقى

واعلم ان التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئاً من امور هي اجزؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسماً كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبين ان هذا الاسم لاي شئ وضع

يشيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها وبعضها أوب بالعرضيات
أو بالركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تنقله الواضع فوضع
الاسم بإزائه تعريف اسمي يفيد تعيين ما وضع الاسم بإزائه بلفظ أشهر
كقولنا القصفرا الأسد أو بلفظ أشمل على تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالا
كقولنا الأصل ما يبنى عليه غيره وتعريف المدومات لا يكون إلا اسميا إذا لا
حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون
حقيقيا إذا لها مفهومات وحقايق فإن قلت ظاهر عبارته بمنع بيان تعريف
الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي
البتة قلت في العدول من ظاهر العبارة سعة إلا أن التحقيق أن الماهية
الحقيقية قد تؤخذ من حيث أنها حقيقة سمي الاسم وماهية النسابة
في نفس الأمر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لأنه جواب لما لى
لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسطة الطالبة لوجود الشيء
التأخيرة من مالتى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ
من حيث أنها مفهوم الاسم ومتعلل الواضع عند وضع الاسم
وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لأنه جواب من مالتى لطلب
مفهوم الاسم ومتعلل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة
ذلك الشيء بأن يكون متعلل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها
ولهذا صرحوا بأنه قد ينفرد التعريف الاسمي والتحقيق إلا أنه قبل
العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده يتقلب حقيقيا
مثلا تعريف الثلث في مباد الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع
تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا
حقيقيا (قوله وشرط لكلا التعريفين) أى الحقيقى والاسمى الطرد
والعكس أما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد
مطردا كليا أى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى
قولهم كلما وجد المحدود قبا الأطراد يصير الحد مائما من
دخول غير المحدود فيه وأما العكس فأخذه بعضهم عن عكس الطرد
بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية

وشرط لكلا التعريفين
(الطرد) أى كل ما صدق
عليه الحد صدق عليه
المحدود والعكس أى
كل ما صدق عليه المحدود
صدق عليه الحد فإذا
قبل في تعريف الإنسان
أنه حيوان ماش لا يطرد
ولو قيل حيوان كاتب
بالفعل لا ينعكس

بمعناها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان
وكل انسان حيوان ولا عكس اى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قل
اى كل مصدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا نقولنا كلما صدق
عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كلياً
بالمحدود على الحد والعكس حكما كلياً بالحد على المحدود وبعضهم
اخذ من ان عكس الانبات نفي قصر مائة كلما اتنى الحد اتنى الحدود
اى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار
العكس حكما كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بمحدود والحاصل واحد

وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها (قوله ولا شك ان
تقريب الاصل اسمي) لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع
لتركيب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتداء الغير عليه
او احتياج الغير اليه وهذا لا يدخله في بيان فساد التعريف
اذا عدم الاطراد ففسده اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف
الاصل بالاحتياج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل
لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما
ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او
بالفعل وهو الصورة كالهبة السريرية له والثاني ان كان مأمنا للشيء
فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان مالا لجه الشيء فهو الغاية
كالجلوس على السرير والافهوه الشرط كالات النجار وقابلية
الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للاحتياج اليه لا يطلق لفظ
الاصل لفظ الاعلى واحد منها هو المادة كما يقال اصل هذا السرير
خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه
ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا ومانعا وهنا
يبحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسميا
الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من
مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز
ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ماعدا المحدود وان

(ولا شك ان تعريف
الاصل تعريف اسمي)

اى بيان ان لفظ الاصل
لاى شيء وضع فالتعريف
الذى ذكر في المصنوع

لا يطرده (لانه اى الاصل
لا يطلق على الفاعل)

اى العلة الفاعلية
(والصورة) اى العلة

الصورية (الغاية) اى
الغاية (والشروط)

كادوات الصناعة مثلا
فصل ان هذا التعريف

صادق على هذه الاشياء
لكونها محتاجة اليها

والمحدود لا يصدق
عليها لان شيئا من هذه

اشياء لا يسمى اصلا
فلا يصح هذا التعريف

الاسمي

والله سقرقة النفس مالها وماعليها ويراد جملا ليخرج الإعتقاد بأن الوجبات فيخرج
الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد شمول هذا التعريف مقول عن أبي حنيفة فالمعرفة إدراك
الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله مالها وماعليها يمكن أن يراد به ما ينفع به النفس
وما يتضرر به في الآخرة ﴿ ١٩ ﴾ كافي قوله تعالى لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت فان اراد

بهما التواب والعقاب
فأعلم أن ما يأتي به المكلف
أما واجب أو مندوب
أو مباح أو مكروه كراهة
تذبه أو مكروه كراهة
تحريم أو حرام فهذه
سنة ثم لكل واحد
طرفان طرف الفعل
وطرف الترك يعني عدم
الفعل فصارت التي
تفعل ففعل الواجب
والتدب بما يثاب عليه
وفعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب
بما يعاقب عليه والباقي
لا يثاب ولا يعاقب عليه
فلا يدخل في شيء من الشبهة
وإن اراد بالنفع عدم
العقاب وبالضرر العقاب
ففعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب
يكون من القسم الثاني

الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد
الامتياز عنه كما إذا قصد التمييز بين الأصل والفرع فيقسم الأول
بالحاج اليه والثاني بالحاج وتنبها منع عدم صدق الأصل على الفاعل
كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للاقتناء إلا ذلك
ونالها أن كلامه في باب الجواز عند بيان جريان الأصالة والتبعية
من الجانبين يدل على أن كل محتاج اليه فهو أصل وراعيها أنا إذا
قلنا الفكر ترتيب أمور معلومة فلا شك أن الأمور مادة للفكر وأصله
مع أن ابتناء الفكر عليها ليس حسبا وهو ظاهر ولا عقلا بتفسير
المص وهو ترتيب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل للمصنف
تعريفين مقولا ومنه والضماف اليه تعريفين صرح
بتعريف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من هذه تعريفات مالها
فالأول معرفة النفس مالها وماعليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه
لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وإن يريد به النفس الانسانية أذهبها
الأعمال ومعها الخطاب وإنما البدن الله وفهم المعرفة بأدراك الجزئيات
عن دليل والقيد الأخير مالا دلالة عليه أصلا لاقلة ولا اصطلاحا
وذهب في قوله مالها وماعليها إلى ما يقال أن اللام للارتفاع وعلى
لتضرر وقيدهما بالآخرى احترازا عما يتفقع به النفس أو يتضرر
في الدنيا من الهذات والأكلام والمشر بهذا التقيد شهرة أن الفقه
من المعلوم الدينية فذكر على هذا التقدير لئلا معان ثم ذكر مضمين
آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها يشمل جميع أقسام
ما يأتي به المكلف وأثنان لا يشملها كلها والأقسام اثني عشر لأن

أي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الأول أي مما لا يعاقب عليه وإن اراد بالنفع التواب
وبالضرر عدم التواب ففعل الواجب والمندوب بما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها
ويمكن أن يراد بمالها وماعليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ماسوي الحرام والمكروه تحريما
وترك ماسوي الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها
فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن أن يراد بمالها وماعليها

الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام بما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي الترتيل وامان خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والالكان لكل احد في كل لحظة شوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهوي الاسباب وميلان النفس اليه بما يثاب عليه والثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله قتل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب يجوز لها لان ماسوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقريئة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع ان ليس المراد بمعرفة مالها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه اشار بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالادلة وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالادلة ووجودها بالحس نعم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يزداد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما

سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر

٧ على العلم بمالها وعليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر

(وقيل العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) ﴿٢٢﴾ فالعلم جنس والباقي فصل

تقوله بالأحكام يمكن أن يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن أن يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق بآء فان اراد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست بأحكام من الهدى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بأن العالم محدث والنار محرقة وإن اريد الثاني تقوله بالأحكام يكون احترازا عن علم ماسوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعى أى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعى أى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما

لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعنى المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات (قوله وقيل العلم) حرف انضمام الشافعى رح الفقه بانه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية ويبان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع اولا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعمل اما ان يكون العلم به حاصل من دليله التفصيلي الذي ينطبع بالحكم اولا فالعلم المتعلق لجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالأحكام الغير المأخوذة من الشرع كالأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصولية تكون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم القتل لانه لم يحصل من الأدلة التفصيلية (قوله يمكن ان يراد بالحكم) الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخرى نسبتة اليه بالاجباب والسلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكافين بالاقضاء او النفي وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعنى تصديقا وهو ليس بمراهمنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراهم والالكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامر بن النبي العلم بها تصديق وبغيرها تصور الى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الأدلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والصحح يجوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحساج الى تكلف في تبين فواید القيود وتصف

بما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

(في تقدير)

في تقدير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على
 الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب
 بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو
 خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب
 تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان
 بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة
 النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على
 الشرع لزم الدور فالتقيد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها
 ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع واتماثل الخطاب بما يتوقف
 او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف
 على الشرع وقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان
 ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه
 السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان
 بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة
 معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم
 بوجوبها فانه انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير
 مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو
 المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع (قوله ثم الشرع) اي
 المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما على يتعلق
 بها فالتقيد بالعملية لخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا
 انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا لنظري
 وفيه كلام سمعي (قوله اي العلم الحاصل) قديتهم ان قوله من
 ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة
 عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع
 ذلك بانه متعلق بالعلم بالاحكام اذا الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء
 لا الشيء نفسه على انه اذ اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل
 من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه

ثم الشرعي اما نظري
 واما عمل فقوله العملية
 يخرج العلم بالاحكام
 الشرعية النظرية كالعلم
 بان الاجماع حجة وقوله
 من ادلتها اي العلم
 الحاصل للشخص
 الموصوف به من ادلتها
 الخصوصصة بها وهي
 الادلة الاربعة وهذا
 القيد يخرج التقليد
 لان المقلد وان كان قول
 المجتهد دليلا لكنه
 ليس من تلك الادلة
 الخصوصصة وقوله
 التفصيلية يخرج الاجالية
 كالتقضي والنافي وقد زاد
 ابن الحاجب على هذا
 قوله بالاستدلال

الحكم في خبره من ان يكون في خبره

الحكم فسلم المقدم وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه
 المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة
 بالتفصيلية لان العلم وجوب الشيء لوجود مقتضى او عدم وجوبه
 لوجود النافي ليس من الفقه (قوله ولا شك انه مكرر) ذهب ابن
 الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام من الادلة قد يكون بطريق
 الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق
 الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فيها اصطلاحا
 فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمص
 توفهم انه احتراز عن علم المقلد فيجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من
 ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم من الدليل مشعر بالاستدلال
 اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم
 جبريل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال
 فتصریح بما علم التزاما اولدفع الوهم والبيان دون الاحتراز ومثله
 شايخ في التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور في كتب
 الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم
 الشرعي التعاصف بين الاصوليين لا الحكم المأخوذ في تعريف الفقه
 والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على
 خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض
 الاشاعرة كل ذلك لعدم تفصيله كتبهم فقول عرف بعض
 الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
 والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو التغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به
 الخطاب وهو هنا الكلام الفصي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام
 لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام
 او الكلام المقصود منه افهام من هو متهم لفهمه ومعنى تعلقه
 بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والالم يوجد حكم اصلا
 اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص التي
 عليه السلام كإباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله

ولا شك انه مكرر ولما
 عرف الفقه بالعلم بالاحكام
 الشرعية وجب تعريف
 الحكم وتعريف الشرعية
 قال والحكم قيل
 خطاب الله تعالى هذا
 التعريف منقول من
 الاثرى فقوله خطاب
 الله تعالى يشمل جميع
 الخطابات وقوله المتعلق
 بافعال المكلفين يخرج
 ما ليس كذلك فيق في الحد
 نحو والله خلقكم وما
 تعملون مع انه ليس بحكم
 قال بالاقتضاء اي الطلب
 وهو اما طلب الفصل
 جازما كالايجاب او غير
 جازم كالتدب واما طلب
 التذكير جازم ما كالتعريم
 او غير جازم كالكرهية
 او التحيير اي الاباحة

نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم
 قال بالاقتضاء اي الطلب
 وهو اما طلب الفصل
 جازما كالايجاب او غير
 جازم كالتدب واما طلب
 التذكير جازم ما كالتعريم
 او غير جازم كالكرهية
 او التحيير اي الاباحة

(وقد زاد البعض ار
الوضع ليدخل الحكم
بالسبية والشرعية
ونحوهما) اصل ان
الخطاب نومان اما
تكلفي وهو متعلق
بافعال المكلفين بالاقضاء
او التخيير واما وضعي
وهو الخطاب بان هذا
سبب ذلك او شرطه
كالدلو ك سبب للصلاة
والطهارة شرط لها
فلما ذكر احد النوعين
وهو التكلفي وجب ذكر
النوع الآخر وهو
الوضعي والبعض لم يذكر
الوضعي لانه داخل في
الاقضاء او التخيير لان
المعنى من كون الدلو ك
ميا للصلاة انه اذا وجد
الدلو ك وجبت الصلاة
ح والوجوب من باب
الاقضاء لكن الحق هو
الاول لان المفهوم من
الحكم الوضعي تعلق
تبي بئى آخر والمفهوم
من الحكم التكلفي ليس
هذا ولزوم احدهما
للاخر في صورة لا يدل
على اتحادهما

المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتزويدها وغير ذلك بما ليس بفعل
المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لاحكم
الاخطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واول الامر والسيد
فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى
ايها فلا حكم الاحكامه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع
لانه يدخل فيه القصص المينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاختبار
المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست
احكاما فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه
من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقضاء او التخيير فان تعلق
الخطاب بالافعال في القصص والاختبار عن الاعمال ليس تعلق
الاقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى
الاقضاء طلب الفعل منه مع المنع من الترك وهو الايجاب او بدونه
وهو التنب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه
وهو الكراهة وقد يجاب بانه لاجابة الى زيادة قولهم بالاقضاء او
التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور
القض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد
البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الاول ان
الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد
العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا وكونه معللا بالحادث
كقولنا حلت بالكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يقتل على كلة او
وهو لتشكيك والتزديد فينا في التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع
للاحكام الوضعية مثل سبية الدلو ك لوجوب الصلاة وشرعية
الطهارة لها وامانة الجاسة عنها والمص اهمل في تفسير الخطاب
الوضعي ذكر المالكية فاجابت الاناصرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم
بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعليق والمعنى تعلق الحكم بها
بعد ما لم يكن متعلقا وجمع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث

فيه بل معناه كون الحادث اشارة عليه ومعرفه اذ العمل الشرعية
امارات ومعرفات لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح اشارة
ومعرفة للقديم كالعلم للصانع وعن الثاني بان اوجه التقسيم الحدود
وتقصيها لانه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق بالتغيير
فلا يمكن جمعها في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتمه
بعضهم وزاد في التعريف قيد اعم لا يجعله شاملا للحكم الوضعي
فقال بالاقتضاء او التغيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله واجبا
بعضهم باننا لنسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما وان
اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف
ولو سلم فلان سلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتغيير
اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى
سببية الدولك وجوب الصلوة عند معنى شرطية الطهارة وجوبها
في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة
الصلوة معها او وجوب ازالها حالة الصلوة وكذا في جميع
الاسباب والشروط والموانع وذهب البعض الى ان الحق زيادة القيد
لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعى فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر
ولا وجه لجعل الوضع داخلا في الاقتضاء او التغيير اى في التكليفي
لانها مفهومان متبايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور
لا يدل على اتحادهما وانت خير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما
اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على
تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه
ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح وامانا فلانه يمنع
كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له
فاى ضرره في تباين مفهوميهما بل كيف يحدد مفهوم العام والخاص
على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شئ بشئ فيه تسامح
والمعنى ان المفهوم منه الخطاب يتعلق شئ بشئ لكونه شرطه او
سببا او مانعا (قوله وبعضهم عرف) ذكر في بعض المختصرات ان

(وبعضهم قد عرف
الحكم الشرعي بهذا)
اى بعض المتأخرين
من متابعي الاشعري
قالوا الحكم الشرعي
خطاب الله تعالى

فالحكم على هذا استاد امر الى آخر (والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بان الخطاب كالوجوب والحرمة مجازاً) بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول (كانخلق على المخلوق) لكن لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحاً وهو حقيقة اصطلاحية (رد عليهم) اى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى آ (ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ثابت) ﴿٢٧﴾ بالخطاب لا هو اى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريف الحكم

المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وايضاً يخرج ما يتعلق بفعل الصبي) كجواز يجه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعله فله قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا تصح وما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بدمته حكم شرعى ثم اداء الولى حكم آخر مرتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعال (فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس) اذ لا خطاب هنا (الا ان يقال) اعلم ان

الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعى المأمور وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعى خطاب الله تعالى فتوهم المص ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعى عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعى قال المص اذا كان تعريفاً للحكم فمضى الشرعى ما يتوقف على التمرع ليكون قيداً مفيداً يخرجاً لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفاً للحكم الشرعى فمضى الشرعى ما ورد به خطاب التمرع لا ما يتوقف على التمرع والا لكان الحد اعم من الحدود لتساوله مثل وجوب الايمان مع ان الحدود لا يتناولها لعدم توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) اى على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى تعريفاً للحكم الشرعى اسناد امر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر السرية مكرراً لما سبق من ان التمرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب التمرع لا ما يتوقف على التمرع فان قيل قيد دخل في الاحكام السرية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقهاء قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لفوى حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به (قوله جرد عايد) اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل

المصادر قد يقع ظرفاً نحو اتيك طلوع الفجر اى وقت طلوعه قوله الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اى في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال (يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الالة ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لا متبني قائم فع الاشكال (وايضاً يخرج نحو آمنوا واعتبروا الى من الخدمع انما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكور افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم

الثابت والقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر
 للحكم لا مثبت ولا ينفي عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة
 والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله
 ومعرفة وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام
 المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب
 الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس
 انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات
 وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون
 ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب ضمنيا بان المراد بالفعل
 مايم القلب والجوارح وبالمثل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل
 وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية
 مكررا لادائه خروج ما يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه
 ولقائل ان يقول اذا جمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر
 العملية مكرر قطعاً لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية
 على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح
 لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير ليقال معنى كون السنة والاجماع
 والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمى
 لانا نقول فم لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه
 ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية بقيد اخراج مثل جواز الاجماع
 ووجوب القياس وهو حكم شرعى (قوله والشرعية ما لا يدرك
 لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم او باصله القيس هو عليه
 فيخرج عنهما مثل وجوب الايمان ويدخل مل كون الاجماع او
 القياس حجة على تقدير ان يكون حكما واتما لم يفسر التسمية بما
 ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى
 الى آخره وح يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشارة ماورد
 به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال
 لعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الى آخره تعريفا للحكم

المراد من قوله

(والشرعية ما لا يدرك
 لولا خطاب الشارع)
 سواء كان الخطاب واردا
 في عين هذا الحكم او واردا
 في صورة يحتاج اليها
 هذا الحكم كالمسائل
 القاسية فيكون احكامها
 شرعية اذ لو لا خطاب
 الشارع في القيس عليه
 لا يدرك الحكم في القيس

فَيَدْخُلُ فِي حَدِّ الْفَقْهِ حَسَنَ كُلِّ فَعْلٍ وَقَبِيحَهُ عِنْدَ نَفَاتِ كَوْنِهِمَا عَقْلِيَيْنِ (اعلم ان ههنا وعند جمهور
(المعتزلة حسن بعض الافعال وقبيحها يدركان عقلا وبعضها ﴿ ٣٠ ﴾ لا بل يتوقف على خطاب

على ما زعم المص لا بالحكم الشرعي لكان ذكر الشرع تكرر ا البنة
اي تفسير قصر (قوله فَيَدْخُلُ) يريد ان تعريف الفقه على رأى
الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اى وجوبهما
اوندبهما وقبح البخل والتكبر اى خرمهما او كراهتهما وما شبه ذلك
لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع ان العلم بامان
علم الاخلاق لان علم الفقه واقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام
عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق ملكات
نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبيحها من علم الاخلاق وقد صرح
فيما سبق بانه يزداد علما على معرفة النفس ماله وما عليها ليخرج علم
الاخلاق ويان معرفة ماله وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه

نسى ما ذكره نعم او ذهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولا يزداد عليه)
المصطلح بن الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله
بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم
ونحو ذلك مما استمر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلم المتدين
وغيره لا يبعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكر قيد الاكتساب
او الاستدلال فالامام قيد في الحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها
من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة
والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في معنى الفقه ولا يبعد
منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحتز عنه لزم
ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقها على ما فهمه المص فاعتزى
بتنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض
الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقها بل العالم
بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقها نعم اذا كان

الشارع فالاول لا يكون
من الفقه بل هو علم
الاخلاق والثاني هو
الفقه وحد الفقه يكون
صحيفا جائعا مانعا على
هذا المذهب واما عند
الاشعري واتباعه فحسن
كل فصل وقبحه شرعى
فيكونان من الفقه مع
ان حسن التواضع
والجود ونحوهما وقبح
استنادها لا يبعدان من
الفقه المصطلح عند احد
فَيَدْخُلُ فِي حَدِّ الْفَقْهِ
المصطلح ما ليس منه فلا
يكون هذا تعريفا صحيفا
لفقه المصطلح على مذهب
الاشعري

(ولا يزداد عليه) اى على
حد الفقه المصطلح (التى
لا يعلم كونها من الدين
ضرورة لاجراء مثل
الصلوة والصوم فانها
منه وليس المراد بالاحكام
بعضها وان قل) اعلم
ان هذا القيد ذكر في
الحصول ليخرج مثل

الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقها (اصطلاحهم)
وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لانسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقها لان
المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين

ضرورة اولم يعلم كالمسائل ﴿ ٣١ ﴾ القرية التي في كتاب الرهن ويحوى لا يسمى قتيها فالعلم

بوجوب الصلوة والصوم
من الفقه مع ان العالم
بذلك وحده لا يسمى قتيها
كالمعلم بمائة مسألة غريبة
قائه من الفقه لكن العالم
بها وحدها ليس بقتيه
فلا معنى لآخر اجتهاد منه
بذلك العذر الفاسد ثم اعلم
انه لا يراد بالاحكام الكل
لان الحوادث لا تكاد
تنتهي ولا ضابط بجميع
احكامها ولا يراد كل
واحد لوجود لا ادري
ولا بعض له نسبة معينة
بالكل كالنصف والاكثر
للجهل به ولا التيهن
للكل اذ التيهن البعيد
قد يوجد لغير الفقيه
والقريب مجهول غير
منضبط ولا يراد انه يكون
بحيث يعلم بالاجتهاد حكم
كل واحد لان العلماء
المجتهدين لم يتيسر لهم
على بعض الاحكام مدة
حيوتهم كما في حنفية
رحم يد الدهر والخطأ
في الاجتهاد ولان حكم
بعض الحوادث ربما
يكون ممالئ للاجتهاد

اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من
اخراجها من تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضابطا ولا
القول بكونها من لفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا
للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام) اعتراض على تعريف
الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له
نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثنتين مثلا واما البعض
مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث
وان كانت متناهية في نفسها باقتضاء دار التكليف لانها لا تكثر تبعا وعدم
انقطاعها مادامت الدنيا غير داخل تحت حصر الحاصرين وضبط
المجتهدين وهو المعنى بقوله لا يكاد تنتهي فلا يعلم احكامها جزئيا
فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيلا لانه لا ضابطه بجميعها
لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد
قتيها واما الثاني فلان بعض من هو قتيه بالايجاع قد لا يعرف بعض
الاحكام كالكسور مثله عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادري
واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم
الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا
يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف
وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسألة
او مستثنين من الدليل قتيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور
فيما سبق فلم يصح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما لا يراد
البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام
ما يصح حله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم رفع هذا
الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من
الناس يكتبه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا
ضررت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا
القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم
المص ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط

فيه مسأغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيئ مخصوص اذ لا دلالة
لفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما محتملا متناهية مضممة فاما ان كان

فقدم تناهى الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الأحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت إليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهى الحوادث والثاني بثبوت لا أدري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالأحكام المجموع ومعنى العلم بها التمهيد لذلك رده المص بان التمهيد البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التمهيد القريب ولما فسر التمهيد بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماعه المأخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الأحكام رده المص بأربعة اوجه يمكن الجواب عنها باننا لانسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الأحكام لبعض الفقهاء او الخلفاء في الاجتهاد ينافي التمهيد بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الأدلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقلي او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئاً من الأحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن محلاً للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التمهيد المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الأحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضاً الصناعة لانفس الادراك كقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقهاء بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الأحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او بحكمين فالعلم به مع الملكة المذكورة لا يسمى قهياً واذا علم ثلاثة احكام يسمى قهياً وقيد نزول الوحي بالظهور احترازاً عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله

(بل هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها

مع ملكة الاستنباط) أي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط القروع القياسية من تلك الأحكام أو استنباط الأحكام من أدلتها حتى أن العلم بالحكم بمجرد سماع النبي ﷺ بالغة من غير اعتبار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه (قوله لا المسائل القياسية) أي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقه والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فتوقف العلم بها على كون الشخص فيها ملتوقفاً للفقه عليها ثم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القائلين وامان بعده فيموز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليدي بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور ثم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية ثلثا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية بما ظهر نزول الوحي بها اذا القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بما قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لافي الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا اباحت الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كاسرار العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانقضاء الاجاعات وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجاع على خلاف اخبار الآحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجاع في زمانه وكأنه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجاع وبه وبما انقد عليه الاجاع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم

مع ملكة الاستنباط (الصحيح منها) فالمتبر ان يعلم في أي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا قهقهه في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم مالم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضي الله عنهم لم يشتم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنطين منهم وعلم المسائل الاجاعية يشترط الا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم اجاع في منه (لا المسائل القياسية) للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكونا مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه

معظم مسائل الفقه المهم الآن يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه
اجتهاده اذ قد ظهر عليه زول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة
الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور زول الوحي
الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من
الاحكام التي ظهر زول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجحوا
في كثير من الوقائع الى حائثة رضى الله تعالى عنها ولم يفتح ذلك
في قضايتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضمون
لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولوسل فيلزم ان لا يكون
العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على
الاكثر فيصير فقها بالجملة هذا التعريف لا يخفى عن الاشكال والاختلال
(قوله فجوابه اولاً) مشعر بان ما ظهر القياس زول الوحي به فهو
خارج عن الفقه لقطع بانه غنى ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا
انما يكون قطعيا اذا كان يوثقها ايضا قطعيا لقطع بان الاحكام
الثابتة باخبار الآحاد غنية (قوله وثالثاً) هو الذي ذكر في المصنوع
وغيره ان الحكم مقلوع والظن في طريقه وتقريره انه لادل الاجماع
على وجوب العمل بالظن واكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صارت
متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام
صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يطلب على
ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون نبوت الحكم المظنون قطعيا
فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد
فان قيل المظنون ما يحتمل القبض والمعلوم ما لا يشك فيه فبما ان قلنا
يكون مظنوناً فيصير معلوماً بلاحظة هذا القياس وهو انه قد علم
كونه مظنوناً للمجتهد وكل ما علم كونه مظنوناً للمجتهد حكم بونه
بائناً في نفس الامر قطعاً بناء على تصويب كل مجتهد واما على
تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم
غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى
الدليل وان لم يكن بائناً في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته

فجوابه اولاً انه مقلوع
به فان الجملة التي ذكرنا
انها فقه وهي ما قد
ظهر زول الوحي به
وما انعقد الاجماع عليه
قطعية وثانياً ان العلم
يطلق على الظنيات كما
يطلق على القطعيات
كما لطلب ونحوه وثالثاً
ان الشارع لما اعتبر غلبة
الظن في الاحكام صار
كأنه قال كلما غلب ظن
المجتهد بالحكم ثبت الحكم
فكلما وجد غلبة ظن
المجتهد يكون نبوت
الحكم مقلوعاً به فهذا
الجواب على مذهب من
يقول ان كل مجتهد
مصيب يكون صحيحاً واما
عند من لا يقول به فيراد
بقوله كلما غلب ظن
المجتهد ثبت الحكم انه
يجب عليه العمل او ثبت
الحكم بالنظر الى الدليل
وان لم يثبت في علم الله تعالى

(واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا لثلاثة) لماذا ذكر ان اصول الفقه ما يبنى عليه الفقه اراد ﴿ ٣٥ ﴾ ان بين ان ما يبنى عليه الفقه اى شئ هو فقال هو هذه

الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم و فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول (اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها) فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة الواطئة على حرمة الوطئ في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قتيض من الحيض بقتيذين على حرمة قتيض من الحنطة بقتيذين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل بما يد

بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثانى ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون لم يجتهد يجب العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعيا علم قطعيا انه حكم الله تعالى والالم يجب العمل به وكل ما علم قطعيا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعيا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعيا فالحكم المظنون لم يجتهد معلوم قطعيا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لانسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعيا علم قطعيا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعيا بما يظن انه حكم الله فقله والالم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون لم يجتهد فهو حكم الله تعالى قطعيا كما هو رأى البعض لكون ذكر وجوب العمل صنائيا لا معنى له اصلا (قوله واصول الفقه) ماصبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ماصدق عليه هذا المفهوم من الانواع المتحصرة بحكم الاستبراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحى او غيره والوحى ان كان متلوفا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة في عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام او لا الاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا لمعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأى في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال لخاصته يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع

والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فأورد والنظيرة قياس الوطئ الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعنى قياس حرمة وطئ أم الذنية على حرمة وطئ أم امته التي وطئها والحرمة في القياس عليه نابعة اجما ولا نص فيه بل النص وارد في امهات النساء من غير اشتراط الوطئ

صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادله مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرما لثلاثة لابتدائه على هيئة مستبقة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستندا اليها واثم القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض بوجود الاول انه لا معنى للاصل المطابق لما يبتنى عليه غيره سواء كان فرما لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح إطلاقه عن الاب وان كان فرما الثاني ان السبب القريب لشيء مع انه مسبب على البعيد اولي بإطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى القسم لازمة في كل قضية فيلزم ان يفرّد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الابتدائه في صورة أخرى وهو معنى الاصلية المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يقتدر الى السند فيبني ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم القرينة دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتنكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصلية وابتداء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصلية وهذا بين واما الاب فاما يبتنى على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون بما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضى اليه وار البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولي واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليست بثبت

ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول

بحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث ان الانسليم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولوسلم لزوم ذلك في كل قسمة فلانسليم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم وبقته في صورة الفرع فلانسليم امتناع التفسير بدونه وان اريد التقرير بحسب علما فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصاله كاملا من الخامس معد تسليم ما ذكرنا من الاجماع بما يحتاج الى السند في تحققه لافي نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يقتصر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان استدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبت السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني (قوله

وعلم اصول الفقه) بمد ما تقرر ان الاصول الفقه لقب العلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كنهجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد توصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادئ اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس يقرب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة اللفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى نبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما

(وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي توصل بها اليه على وجه التحقيق) اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا من المبادئ كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الفرض منه ازام الخصم وذلك كقواعد هم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوها لتبني عليها التكت الخلافية

(ويعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه) اى اذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي ﴿٣٨﴾ تلك القضايا الكلية كقولنا

ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عنه الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاطاحة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكافين ومحولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة قهها ثم نظروا في تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعموها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والتدب والحرمة والاكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجالا من غير نظر الى تفاصليهما الاعلى طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجالا وبسان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها و اضافوا اليها من الواحق والتمتات و بيان الاختلافات ما يلىق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجال وزاد المصنفيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده بما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية في ان الجدل اما يجب بحفظه ونسبوا ما معترض يهدم وضعا لان الفقهاء اكثر وافيه قديم مسائل الفقه ونوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه (قوله ونعني بالقضايا الكلية) اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه

هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت على مسائل الفقه باللازمات الكلية مع وجود المزموم فاللازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كمال دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها المذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي المذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كمال دل القياس على الوجوب في صورة النزاع ثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه

الملازمة وهي كمال دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه ثبت هذا الحكم والوجوب (جزاء والحرمة من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كمال دل القياس على الوجوب ثابت الوجوب وكما دل القياس على الجواز ثبت الجواز فاللازمة التى هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول

الفقه بطريق التضمن ثم ﴿٣٩﴾ اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما ثبت به الحكم اذا كان

مشتقاً على شرائط تدرك في موضعها ولا يكون الدليل منسوخاً ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف رأى اجماع المجتهدين يكون باطلاً فالقضية المذكورة سواء جلتاها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علماً بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل اصول الفقه فيكون تلك المباحث من اصول الفقه مسائل وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص بالمجتهد فان المباحث صفة هذا العلم قواعد يتوصل اليها المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهاذا لم يذكر مباحث

جوزاء من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوباً ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدتواختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعاً والمحكوم به محمولاً وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لاجتماع عن مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتا هما مشتملتان على امر متكرر فيها يسمى الاوسط والاولى اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيها ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيها ويسمى الشكل الثالث مثلاً اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب فالهـج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في امثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى سهلة الحصول ليجز المط الفقهى من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام ويسان شرايطهما وقيدوها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه (قوله ويكون القياس قد ادى اليه رأى مجتهد) يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الاراء ليصير زبه عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه (قوله ولا يبعد ان يقال) الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه

التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم لواقع عندى لانه ادى اليه رأى ابى

حقيقة رجع الله وكلما أدى البدرأيه فهو واقع عندى والقضية الثانية من اصول الفقه ايضا
 فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فلهذا علم اصول الفقه
 هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام
 من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك
 المقلد حقيقته رأى ذلك المجتهد هذا الذى ذكرناه انما هو بالنظر الى الدليل وامام النظر الى المدلول
 فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت
 باى نوع من الادلة بخصوصية ناشية من الحكم ككون هذا الشيء ٤٠ عليه ذلك فان هذا الحكم

لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة
 بالحكم به وهو فعل المكلف ككونه
 عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج
 في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف
 باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات
 لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة
 بالحكم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية
 والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية
 ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية
 ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف الحكم
 عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها
 فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل
 الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم
 ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا
 شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا
 شأنه ولم يوجد لعوارض المانعة من ثبوت
 هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم

احد والمعرضون لمباحث التقليد في كتبهم
 مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه
 في مقابلة الاجتهاد لامن جهة انه من اصول الفقه
 (قوله ولا يقال الى الفقه) لان المقلد يتوصل
 بقواعده الى مسائل الفقه الذى هو العلم بالاحكام
 من ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلة
 الاربعة (قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة
 الشرعية والاحكام) يعنى عن احوالها على
 حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع
 بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا
 المضاف شايع في عبارة القوم (قوله فموضوع
 هذا العلم) المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن
 عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحصول
 على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتى ما يكون
 منشاؤه الذات بانه يلحق الشيء لذاته كالادراك
 الانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك الانسان

قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات (بواسطة)
 المذكورة يدل على نيوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه
 وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف لهذه
 الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف آه فلم ان جع المباحث المتقدمة مندرجة
 تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل
 القريب المذكور واذا علم ان مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على نيوته دليل
 كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا عن الادلة

الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة لثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة لثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم ومن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة (فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها) الفقه في قوله فيبحث متعلق بمحذ هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا فيجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية ﴿٤١﴾ وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع

الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستصحاب وادلة القلدة والمستفقى وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة بماله مدخل في كونها مثبتة للحكم كالمبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية المبعوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبعوث عنها لكن لها مدخل في حقوق ما هي مبصوت عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه قديما او حادثا او غيرها فالقسم الاول يقع بمجولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه احد

بواسطة تعجبه او بواسطة امرام منه داخل فيه كالصرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالمبحث من الاعراض الذاتية حلها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعاً او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجب مع باحث اصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام ونبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع مجولات مسائل هذا الفن هو الابات والنبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام ونبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يحلون من مسائل الاصول ايات الاجماع والقياس للاحكام ولا يحلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسليات

يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعاً وقد يقع محمولاً فيها نحو النكرة في موضوع النبي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبصوتاً عنها وهو كون الحكم ثابتاً بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو مبصوت عنها ككونه متعلقاً بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولاً في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافاً وقيود الموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعاً وقد يقع محمولاً كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو ذكوة الصبي عيادة

(واما الثالث) من كل القسمين فمعلوم من هذا العلم وعن مسأله (ويلحق به البحث عما يتبث به
الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير الجور في قوله ﴿ ٤٢ ﴾ ويلحق به راجع الى البحث

المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يتبث اي عن احوال ما يتبث وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل اثنين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه فما ريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتأق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى

المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصول لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا امر متواعا ليس اثباته للحكم هينا كالقراءة اشارة وخبر الواحد (قوله واما الثالث) يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبعوثا عنها في هذا العلم ولا تدخل لها في حقوق ما هي مبعوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والعدم والحدوث والبساطة والتكيب وكون الدليل جلة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الابيات والتبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان التجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدونه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك (قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة) لان الدليل مقدم بذاته والبحث عندهم في

فن الاصول (قوله كان موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الاتصال وماله دخل في الاتصال وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحدوان كان مركبا من الجنس والفصل يحدوان كان له خاصة لازمة يسه يرمس والافلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد موصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الاحكام الى موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه

تصور وتصديق فتمام مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل (عن) الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن

الصحيح هو احتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المتكلمين وهو قديم فالمراد بجوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به تلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوت بعض الادلة ﴿ ٤٣ ﴾ الاربعة صحيح وبالبعض لا كالمقاييس مثلا لان القياس

غير مثبت لا وجوب بل مثبت غلبة ثبوتنا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لامثبات فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول زيد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغنى المصطلح عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطلب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوهما وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان

عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتبين من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانارجنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كاذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من الواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقضى الاصاله والاستقلال (قوله فان اريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لان الادلة التوجيهية معارف وامارات ولوسلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل اما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفاءه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او التراجع ليع القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بمقدم الحكم وحدوده وقد اضطر الى ذلك اخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادنا على ما يشعر به كلامه (قوله واعلم) ان هذه ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفنا لجمهور المحققين بتجيب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول يجاوز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشئين اولا وعلى الاول اما يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل

المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه ناشية عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة

الموضوع بوجوب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ماوقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير طية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح ح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظر وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح بعضها ويعرض بعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيتية في الموضوعات ولها معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيتية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيمت فيه من الاعراض الذاتية التي تلحقه من حيث انه موجود لاوحدة والكثرة ونحوها

كالعموم والاشترك والتواتر وبضبطها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة لموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحث منه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضامين في المبحث عنه كما في المنطق الباحث عن اتصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع بوجوب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهى المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن الموضوعات الكثيرة مناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعلىي الهندسة قائما تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب قائما تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فلم انهم لم يعملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من التاين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ مجموعات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد اذ التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق (قوله ومنها انه قديم ذكر الحيتية) المبحث الثاني في تحقيق الحيتية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو

ولا يبحث فيه عن تلك الحيتية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه (ذائد) او عن اجزائه وثانيهما ان الحيتية يكون بانا للاعراض الذاتية المبحث عنها فانه يمكن ان يكون

ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للكان استعير لجهة
الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجوداى من هذه
الجهة وبهذا الاعتبار فالحقيقة المذكورة في الموضوع فلا يكون
من الاعراض البحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الآلهى
الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه
موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث
انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك
كالعلمية والعلولية والوجوب والامكان والحدوث ونحو ذلك
ولا يبحث فيه من حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للوجود وقد تكون
من الاعراض البحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن
الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث
يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض البحوث عنها
في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعى فذهب المص الى ان
الحقيقة في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثانى بيان للاعراض
الذاتية البحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزء من الموضوع كما
في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات
مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اغراضه
الذاتية ولقائل ان يقول لانسلم انها في الاول جزء من الموضوع
بل قيد لموضوعيته بمعنى ان انبحث يكون عن الاعراض التي تلحقه
من تلك الحقيقة وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا الحقيقة
في القسم الثانى ايضا قيد للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم
لايانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها
في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم من انما لم يصح من تشارك
العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور
وهو انه يجب ان لا يكون الحقيقة من الاعراض البحوث عنها في العلم
ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والازم
تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء لشيء لا بد

الشيء امراض ذاتية
متنوعة وانما يبحث في علم
عن نوع منها فالحقيقة
بيان ذلك النوع فقولهم
موضوع الطب بدن
الانسان من حيث انه يصح
ويمرض وموضوع
الهيئة اجسام العالم من
حيث ان لها شكلا يراد به
المعنى الثانى لا الاول
اذ في الطب يبحث عن
الصحة والمرض وفي
الهيئة عن الشكل
فلو كان المراد هو الاول
يجب ان يبحث في الطب
والهيئة عن امراض
لاحقة لاجل الحيتين
ولا يبحث عن الحيتين
والواقع خلاف ذلك

وان تقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يمرض لبدن
الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يمرض
للجسم من حيث يهرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد
من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد
لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق
ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم من امراضه الذاتية
قيد بالحقيقة على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحقيقة
وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلى لاعلى
معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها بالموضوع
بواسطة هذه الحقيقة البتة (قوله ومنها ان المشهور) البحث
الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد
كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى
جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد
اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالتويع يبحث في علم عن بعض انواعها
وفي علم آخر عن بعض آخر فيما تبرز العلم او العلم بالاعراض المبحوث
عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو
بحسب المعلومات اعنى المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها
بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد
محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع
ويتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات
يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد
بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض امراضه الذاتية علما
ومن بعض الآخر علما آخر فيكونان علمين مشاركين في الموضوع
متميزين في المحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم
وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وهو موضوع علم السماء
والعالم من حيث الطبيعة والحقيقة فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث
عنها لاجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع

ومنها ان المشهور ان
الشيء الواحد لا يكون
موضوعا لعلمين اقول
هذا غير ممنوع بل واقع
فان الشيء الواحد يكون
للعراض متنوعة ففي
كل علم يبحث عن بعض
منها كما ذكرنا

كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة من اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعهما فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والناصر الاربعة وطبائعهما وحركاتها ومواضعها وتمريرها الحكمة في صنعها وتنفيذها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو وكذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الخئية في الطبيعي مبعوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اول فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الخئية تارة جزءاً من الموضوع واخرى بيانا للبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانياً فلانهم لما حاولوا معرفة احوال الالعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعاً واجناساً وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثاً عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فعملوها بهذا الاعتبار علماً واحداً يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء اخر مما يبره بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقاً وفي الاخر مقيداً او يؤخذ في كل منهما مقيداً بقيد آخر وتلك الاحوال بمجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سبباً للتمايز واما ثالثاً فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلعل احد ان يجعله علوماً متعددة بهذا الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علماً ومن حيث الحرمة

كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه جزؤه لعدم الجزؤه فلهو في بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا لتسلسل في المبدأ فلهو في البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكمال من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوعا عليين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المخصوصة عنها وذلك لان اتحاد العلين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكلما ان المسائل تعد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تعد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي

علماء اخر الى غير ذلك فيكون القبح علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا يضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء (قوله وانما قلنا) استدلل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالجرد عن المادة والتصف بصفات كثيرة يتصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحق بالجزؤه لعدم الجزؤه ولا المبين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون لشيء منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادئ احدى الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزؤه لما مر فهو المبدأ فثبت عرض ذاتي اخر وهو المبدأ اوله ولا يجوز ان يكون الغير مباحثا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والازم التسلسل في المبادئ فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والطعن فيها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال (قوله ولانه يلزم) عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو بطال لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو وح لانه يوجب القصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان اراد الاستكمال بالامر المفصل فظانه غير لازم لجواز ان يكون لشيء البعض الآخر لصفة وان اراد اعم من التفصيل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب

راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك (القصان) لا المحمول فمر لا مشاحة في ذلك على ان قوله ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث لها

شكل وموضوع علم السماء ﴿ ٤٩ ﴾ والعلم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان

موضوعهما واحد لكن
اختلفا فهما باختلاف
المحمول لان الحلية فيهما
بين المصنوع عنه لانهما
جزء الموضوع والا
يلزم ان لا يبحث فيهما
عن هاتين الحيلتين بل عما
يلحقهما لهاتين الحيلتين
والواقع خلاف ذلك
والله اعلم (فضع الكتاب
على قسمين القسم الاول
في الادلة الشرعية وهي
على الاربعة اركان الركن
الاول في الكتاب اي
القرآن وهو ما نقل الينا
بين دفتي المصاحف
تواترا) فخرج سائر
الكتب والا حادith
الالهية والنسوية و
القرأة الشدة وقد او
رد ابن الحاجب ان
هذا التعريف دورى
لانه عرف القرآن بما نقل
في المصحف فان سئل
ما المصحف فلا بد ان
يقال الذي كتب فيه
القرآن فاجبت عن هذا
بقول (ولا دور لان

التقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة
ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا
بما يكون غير منفصل فتم بمجموعهما المطاعني اثبات عرض ذاتي آخر
(قوله فضع) ففرع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب
ان البحث في هذا الفن انما هو من احوال الادلة والاحكام فضع
الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فيبحث التعريف والموضوع
ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد
والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب
ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تديما للاقدم بالذات والتعرف واما
بالترجيح والاجتهاد فكانه جملة ما تمه وتديلا لركن القياس
(قوله الركن الاول في الكتاب) وهو في اللغة اسم للكتاب غالب
في عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غالب
في عرف اهل العربية على كتاب سيويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى
القرأة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى
المقروء على السنة الباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب
واظهر فلهذا جعل تفسيره له حيث قبل الكتاب هو القرآن المنزل
على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلات متواترا بلا شبهة
على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن
وتمييزه عما ينتبه به لان المجموع تعريف للكتاب ليزم ذكر الحدود
في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره
على ما توهمه البعض لانه يخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان
صحيحا في اللغة والمناسخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه
لحل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح القبول عند الكل فلا زالة
هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو
ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا م كل من الكتاب والقرآن
يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما
يضمون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع

المصحف معلوم (٤) اي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي
كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات

القرآن فاحتاجوا الى تمصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء
مختصة بهما ككونه مجزأ مثلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف
منقولاً بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح
وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من الوازم لتحقيق
القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة
والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي
ولم يدرك زمن النبوة وهم اعماء يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف
ولا يفك عنهما في زمانهم فهما بالسنة اليهم من ايّين الوازم البينة
واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من الوازم
البينة ولا السامعة لكل جزء ما المجهز هو السورة او مقدارها اخذاً
من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل
في المصاحف تواتراً لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن
لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الآلوية والنبوية
ومنسوخ التلاوة لم يقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا
المعهود المعام عند جميع الناس حتى الصبيان والفرأ السادة لم تقل
اليسا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي
رضي الله عنه او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه
ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم
فلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب
ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها
ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة الفمل وان قولهم
بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من
المذاهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور
بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف
وعدم جواز الصلوة بها انما هو للتبينة في كونها آية تامة وجواز
تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتين كما اذا قال
الحمد لله رب العالمين على فصد التكر دون التلاوة وعدم تكفير من

انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك
 بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الأشكال
 ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فلي ما اختاره المتأخرون هل يبقى
 اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة
 آية من السور كما ان قوله تعالى في آلاء ربكما تكذبان عدة آيات
 من سورة الرحمن في القرآن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت
 لفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها
 في أوائل السور لانها تزلت لذلك وقلت كذلك بخلاف من اخذ
 يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله
 رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فلي ما هو المناسب لفرض
 الاصولي يكون المراد بما نقل اليانين دفعي المصاحف هو ما يشمل الكل
 والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة
 من القرآن ولا يسمى قرأنا في حرف الشرع وان خص بالكلام
 التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرأنا ويحرم مسد
 على الحديث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سابق كلام المص
 المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جملة تعريف للمجموع الشخصي
 لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب فرض الاصولي
 فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان
 يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل فان قيل فلزم
 عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل
 انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع لكل خاصة حتى يكون جملة
 على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة لكل
 خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف
 تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا
 يكون من عموم المشترك في شيء (قوله فان اتمام الجواب) يتوقف
 على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور وتفسيره لفظ الكتاب
 او القرآن وتميزه عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز

فان اتمام الجواب موقوف
 على هذا قلنا (وليس
 هذا تعريف ماهية
 الكتاب)

بل تشخيصه (في جواب اى كتاب تريد لا القرآن) فان علمنا ﴿٥٢﴾ قالوا هو ما نقل الينا آ

في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور اما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بينها ماهية القرآن لما مر من انها اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي التلويح لا يدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب والقرآن قاصص صرح بانه ليس تعريفا لماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هى ماهية القرآن فذكر احدهما مغل عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا على ماهو موضوع في القصة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد النواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاسولى انما هو للفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصى وهو معاموم معهود بين الناس يحفظونه ويندا رسونه فلا يشبهه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصى بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلى فبغنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى (قوله بل تشخيصه) اى تميزه بخواصه فان كلمة اى يطلب بها تميز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره (قوله يطلق على الكلام الازلى) كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والافقه ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهى والاخبار ولا تتعلق بالماضى والحال والاستقبال لا بحسب التملقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا

فلا يخلوا اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اى كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه (لان القرآن اسم يطلق على الكلام الازلى وعلى المقرو فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقرو فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلى الذى هو صفة للمحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقرو فكانه قبل اى المعنيين تريد فقال ما نقل الينا آ اى تريد المقرو فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف

فلا يكفي ح معرفة المصحف بعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله

(الكلام)

(على ان الشخصى لا يحد) فان الحد هو القول المعروف بشئ* المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لابد ﴿ ٥٣ ﴾ من الاشارة ونحوها الى مشخصاتها ليحصل المعرفة واذا

عرفت هذا فاعلم ان القرآن لما نزل به جبريل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقره جبريل او زيد او عمرو على ان الحلق هذا فقولنا على ان الشخصى لا يحد له تأويلان احدهما اننا لا نعنى ان القرآن شخصى بل عنيان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصى لا يقبل الحد فكون الشخصى لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة

الكلام اللفظى الحادث للؤلأ من الاصوات والحروف القائمة بمجالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الان الاحكام لما كانت في نظر الاصول منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسماله واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التميز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقى القبول لا نقول التعريف وان كان التميز لابد وان يساوى المعرفة فنذكر باقى القيود لتحصيل المساواة (قوله على ان الشخصى لا يحد) لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالصير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان فاعنه الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته ولقاتل ان يقول الشخصى مركب اعتبارى هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد الحقيقى لا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتبارى لا محالة فمح لا حاجة الى سائر المقدمات ولا الى ما ذكر فى تشخصه من التكاليف وقد يقال ان اقتصر فى تعريف الشخصى على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التميز الذى هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرشيات الشخصفة ايضا لم يجد دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرشيات الشخصفة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصى يمكن ان يحد بما يفيد امتيازاه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير (قوله على ان الحلق هذا) وهوان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد من هذا القرآن

على الاشارة اما معرفة الشخصى فلفظ وامعرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وانما ان يقول لامشاحة فى الاصطلاح فنعنى بالشخصى هذه الكلمات مع الخصوصيات التى لها مدخل فى هذا التركيب

فان الاعراض تنهى بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد ﴿ ٥٤ ﴾ والاختلاف باعتبار ذاتها با

المتزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مما لا لاه لآينه ضرورة ان الاعراض تقتضي بمحالتها فتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احدها اسم لذلك المؤلف الخصوصي سواء بقرأة زيد او عمرو او غيرهما واذ تحقق هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النوع عبارة عن القواعد الخصوصية سواء علمها زيد او عمرو فالعبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما لشخصي الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد تأويلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وتأنيها ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعد الا بتعدد المحال شخصيا وبحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفته حقيقته الا بالاشارة اليه والقرأة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التخيير فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جابر الله في تفسير القرآن والمجموع بحسبه عن احوال الكلم اعرابا وبنام (قوله فان الاعراض تنهى) اى تبلغ بواسطة الشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا بك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف الخصوص بين الحروف والكلمات والايات والهئية الحاصلة بالحرركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه شخص الا لفظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالصنف اصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان يضاف اليه شخص المحل وبصير شخصا حقيقيا (قوله وقد عرف ابن

باعتبار محلها فقط كالقصيدة المينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فحينئذ بالشخصي هذا و الشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا شمل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب الخصوصي فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل الشخص ويبنى بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عرفت بالصنف لا يرد الانكشاف عليه ولا علينا

(ونورد ابحاثه) اي
 ابحاث الكتاب (في باين
 الاول في افادته المعنى)
 اعلم ان النرض افادته
 الحكم الشرعى لكن
 افادته الحكم الشرع
 موقوفة على افادته المعنى
 فلابد من البحث في لغادته
 المعنى فيص في هذا الباب
 عن الخاص والعام
 والمشارك والحقيقة
 والجواز وغيرها من
 حيث انها تقييد المعنى
 (والثاني في افادته الحكم
 الشرعى) فيبحث في
 الامر من حيث انه
 يوجب الوجوب وفي
 الهى من حيث انه يوجب
 الحرمة والوجوب
 والحرمة حكم الشرع
 (الباب الاول لما كان
 القرآن نظما دلا على
 المعنى قسم اللفظ بالنسبة
 الى المعنى اربع تقسيمات)

(الحاجب) ظاهر تعريفه المجموع الشخصى دون المفهوم الكلى الا
 ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين
 ثروم الدور ثم لانا لانسلم معرفة مفهوم السورة على معرفة
 القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرأنا
 كان او غيره بدليل سور الانجيل والزيور ولهذا احتاج الى قوله بسورة
 منه اى من ذلك الكلام المنزل فانهم (قوله ونورد ابحاثه) اى بيان
 اقسامه واحواله المتعلقة بافادته المعانى واينات الاحكام فالكلام
 في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادته المعنى ماله
 من يتعلق بافادته الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص
 والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالأعراب والبناء والتعريف
 والتكثير وغيرى ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادته المعانى
 لا يقال المراد ما يتعلق بافادته الكتاب المعنى وهذه تم الكتاب وغيره
 لانا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثانى ايضا
 ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا
 ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفو ظا كانت مباحث النظم به
 البقى والصقى فذكر عقبيه (قوله لما كان القرآن) يريد ان
 اللفظ المدال على المعنى بالوضع لا بدله من وضع للمعنى واستعماله
 فيه ودلالتة عليه فتقسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار
 وضعه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان
 كان باعتبار دلالتة عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث
 والافهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام انظم والمعنى
 وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ما هو صفة لفظ
 واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال
 بالعبارة وبالإشارة وبالدلالة وبالاتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة
 وبالإشارة وبالباب بالدلالة وبالاتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص
 وإشارته ودلالتة واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى
 كالنات بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت

بإفادة على النص شرطاً لصحته فذهب بعضهم إلى أن أقسام التقسيم
الاربع أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم إلى أن الدلالة والاقتضاء
أقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بأن الجميع أقسام للفظ بالنسبة
إلى المعنى اخذاً بالخاص والميل إلى الضبط فأقسام التقسيم الرابع هو
الدال بطريق العبرة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات
إلى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ
بالنسبة إلى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو
النظم والمعنى جميعاً وأرادوا أنه النظم الدال على المعنى للقطع بأن
كونه مرئياً مكتوباً في المصاحف مقولاً بالتواتر صفة لفظ الدال
على المعاني لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا العباز يتلقى بالبلاغة وهي
من الصفات الراجعة إلى اللفظ باعتبار آفادته المعنى فإنه إذا قصدت
تأدية المعاني بالتركيب حدثت أغراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفية
وخصوصيات في النظم فإن رويته على ما ينبغي بقدر الطاقة صار
الكلام بليغاً وإذا بلغ في ذلك حداً يتبع معارضته صار مجزاً لا عبجاز
صفة النظم باعتبار آفادته المعنى لصفة النظم والمعنى وقد يقال إن معنى
القرآن نفسه أيضاً مجزى لأن الإطلاع عليه خارج عن طوق البشر
كما قيل إن تفسير الفاتحة أوقار من العلم والجواب إن هذا أيضاً من
عبجاز النظم لأنه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود
المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من قول
أبي حنيفة رحمه الله لجواز القراءة بالفارسية في الصلوة أن القرآن عنده
اسم للمعنى خاصة (قوله المراد) من النظم هما اللفظ لا يقال النظم
على ما فسرهم المحققون هو ترتيب الالفاظ مرتبة المعاني متناسقة
الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا تواتر لها في الطق وضم بعضها
إلى بعض كيف ما اتفق أو هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى
لو قبل في قفابك من ذكرى حبيب بك قضاء من حبيب ذكرى كان
لفظاً لا نظماً لأننا نقول هو بطلق في هذا المقام على المفرد حيث
ينقسم إلى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير

المراد بالنظم ههنا اللفظ
الآن في إطلاق اللفظ
على القرآن نوع صوة
أدب لأن اللفظ في الأصل
استقاط شيء من القم
فهذا اختار النظم مقام
اللفظ وقد روى عن أبي
حاتم أنه لم يجعل النظم ركناً
لأزماً في حق جواز
الصلوة خاصة

الهم الان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لصفة لتظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفاهو اللفظ دون النظم فانه قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحتز من احلافه قلنا النظم حقيقة في جمع المؤلث في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فلوثر

النظم رعاية للادب وشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر) قوله بل اعتبر

(المعنى) لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا يضاف حالة المجازات فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لا تبهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعنى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمدوا لا لكان مجنونا فيداوى اوزنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن التثنية كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرأنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني المقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرأنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرهبا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل صلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والجواز وهذا يجوز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المقول مجاز في غيره فلما لم لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في الجواز بالقياس

اودلالة النص نظرا الى ان المعبر هو المعنى على ما سبق) قوله بغير

العربية) اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل

الخلاف في الفارسية لا غير) قوله حتى لو قرأ آية) اشارة الى انه

لا يجوز الاعتبار والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض

بل لم تظهر ايضا فان قبل التأخرون على انه يجب سجدة التلاوة

بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قل خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم

لكن الأصح أنه رجع عن هذا القول لما عدم لزوم. ﴿٥٨﴾ التظلم في حق جواز الصلوة

بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر من مصحف كتب بالفارسية
فقد جعل العلم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا باني
كلامه على رأى المتقدمين فإنه لانص عنهم في ذلك والتأخرون بنوا
الامر على الاحتياط لقيام الركن القصد اعنى المعنى (قوله لكن
الاصح اخرج) الى قولهما على ما روى نوح بن ابى مريم عنه
قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث
وصف المثل بالعربى وقال صدر الاسلام ابو اليسر هذه مسألة
مشكلة اذ لا يصح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف
الكرخى فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف (قوله باعتبار)
وضعه بيان التقسيمات الاربع اجالا وفى لفظ ثم دلالة على ترتيبها
حل الوجه المذكور لان السابق فى الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم
استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك
الثبت عن كنية دلالة اللفظ على المعنى التسهيل هو فيه ظاهرا فان
اوخفا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفاؤه
عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله فى المعنى نظرا الى ان التصرف
فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ وتصرف فى المعنى والاول مقدم
ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لو حظ او لا المعنى ظهورا
وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى يقسم الى تقسيم
الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشارك والمأول لانه ان دل
على معنى واحد فاما على الافراد وهو الخاص او على الاشتراك
بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض
على الباقى فهو المأول والا فهو المشترك والمص اسقط المأول
عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثانى الى الحقيقة
والجهاز والصريح والكنائية لانه ان استعمل فى موضوع عده حقيقة
والا فبجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية
و بالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والفسر والحكم والى
مقابلا تعالى لانه ان ظهر معنا ما ما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل

(مَنْ كَانَ)

ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفاؤه (ثم في كيفية دلالة عليه

فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم
 يتحمل فان قيل النسخ فهو المقسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي
 معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي اولنفسها فان
 امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوحا فبه
 فهو الجمل والا فهو التشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق
 العارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء
 لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم
 يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لفظة فهو الدلالة والا فهو
 الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الان هذا وجه الضبط
 فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو متنف في هذه
 الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه
 تقسيمات متعددة باعتبارات مخافة فلا يلزم التباين والاختلاف بين
 جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما
 يقسم الاسم ثارة الى العرب والمبني وثارة الى المعرفة والنكرة مع
 ان كلا منهما امام عرب او مبني صلى الله عليه وسلم لوجعل الجميع اقساما متقابلة
 لكفي فيها الاختلاف بالحبيبات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم
 الاول فان لفظ العيون ملاطام من حيث انه يتناول جميع افراد
 الباصرة مشترك من حيث انه وضع لباصرة وغيرها
 وكذا التقسيم الثاني (قوله وهذا ماقال) عبر فخر الاسلام
 عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة قليل الصيغة
 واللغة متراد فان والمقصود واحد وهو تقسيم الظم باعتبار معناه
 نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والا قرب ما ذكره المص وهو انه
 عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار
 الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللفظة هي
 اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوه حروفه بقرينة
 انقسام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى
 المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا

وهذا ماقال فخر الاسلام
 والرابع في وجوه الوقوف
 على احكام النظم

بوضع المادة والهيئة فغير يذكرهما من وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اى في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اى في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما (قوله التقسيم الاول) اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير اولواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير اولوا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولافان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصى او نوعى او جنسى ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما موضوع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين العنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت اولو للمعنى الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلية لمناسبة اولو لمناسبة بل لجميع الالفاظ المقولة والالفاظ الموضوعية في اصطلاح المعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى اخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضع واحد لكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضع واحد يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد

(والاقرب)

(التقسيم الاول) اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضعه لكثير وضع واحد متعددا مشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (او وضع واحد) اى وضع لكثير وضع واحد (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والافصح منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضع واحد الكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضع واحد يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم بوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضع واحد للكثير وهى مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو اريت رجالا وهذا معنى

والأقرب أن يقال هذا القيد لتحقيق والايضاح لأن المشترك بالنسبة
إلى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجي^١ فإن قيل المراد
بالاستغراق أهم من أن يكون على سبيل الشمول كافي^٢ جميع المجموع
واسمائها مثل الرجال والقوم أو على سبيل البديل كافي مثل من دخل
داري أو لافله كذا والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البديل قلنا
فمح يدخل في حد العام النكرة المثبتة فإنها تستغرق كل فرد على سبيل
البديل فإن قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فأنما يصلح
جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكراته يستغرق للأحاد على
سبيل البديل عند القائلين بعدم عمومه أيضا والمراد بالوضع الكثير
الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لامر^٣ يشترك فيه وحدان
الكثير أو لمجموع وحدانه من حيث هو المجموع فيكون كل واحد
من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزيئاته أو جزءا من
أجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد
فإن قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمر ورجل وفرس أيضا لانه
موضوع للكثير بحسب الأجزاء قلنا المعتبر هو الأجزاء التفقة
في الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزيئات المعنى الواحد المتحدة
بحسب ذلك المفهوم فإن قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثرة قلنا
الوضع أهم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية
أن الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم
التي بمعنى عموم التي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لأنفي
العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون مجموعها عقليا ضروريا
بمعنى أن انتفاء فرد مبهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لاينا في ذلك لا يقال
النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لا ناقول لأنسلم أنها مجاز
كيف ولم يستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم
وقد صرح المحققون من شارحي أصول ابن الحاجب بأنها حقيقة
ومعنى ~~كون~~ الكثير غير محصور أن لا يكون في اللفظ دلالة على
انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال

قوله والافجمع منكر اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له ﴿٦٢﴾ وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من

المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضغط والحد بالنظر اليه لا كما
تقولون حينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ
الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالمعكس ضرورة
ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز
عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ
المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لاننا
تقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته او الكل لاجزائه
فاعتبر الدلالة مطابقة او تضام وبهذا الاعتبار صار صيغ الجوع
واسماؤها مثل الرجال والسطين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد
مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة
لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة (قوله
والافجمع منكر) المستغرقى العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ
هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد
الاستغراق ام لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا
والمنع لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار الحققين فالجمع المنكر
يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول يهدم استغراقه
وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع
المنكر فى قوله والافجمع منكر الجمع الذى يدل قرينة على عدم استغراقه
مثل رأيت اليوم رجالا وفى الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع
المنكر بل كل عام قصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون
واسطة جهامتكوا ونحوه على مقتضى عبارة المنع لدخوله فى قوله
وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وقساده (ين) قوله او باعتبار
النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع فى عرفى الشرع قد يكون
نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل
الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام
مثل النبوة والامامة والشهادة فى الحد والقصاص ونحو ذلك
(قوله تم المشترك) ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صفة

الرجال فعلى قول من لا يقول
بمهوم الجمع المنكر يكون
الجمع المنكر واسطة بين
الخاص والعام وعلى قول
من يقول بمهومه يراد
بالجمع المنكر ههنا الجمع
المنكر الذى يدل القرينة
على انه غير عام فعلى
هذا يكون واسطة بين
العام والخاص نحو رأيت
اليوم رجلا لا فان من
العلوم ان جميع الرجال
غير مرئى (وان كان)
اى الكثير (محصورا)
كالعدد والتثنية (او
وضع للواحد فخاص)
سواء كان الواحد باعتبار
الشخص كزيد او باعتبار
النوع كرجل وفرس
(ثم المشتري ان ترجع بعض
معانيه بالرأى يسمى ما ولا)
واسما بنا قسموا اللفظ
باعتبار الصيغة واللفظ
اى باعتبار الوضع على
الخاص والعام والمشارك
والما ول وانما اورد
المأول فى القصة لانه ليس
باعتبار الوضع بل باعتبار
رأى المجتهد ثم ههنا تقيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التى يحصل منه وهو هذا وايضا (ولغة)

ولغة أربعة الخاس والعام والمشارك والمأول وفسر المأول بما ترجح
 من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي وأورد عليه أن المأول قد لا يكون
 من المشترك وترجيحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان أن الجمل
 والمشكل والخفي والمشارك إذا حلقتها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا
 وإذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى
 مأولا واجيب عن الأول بأن ليس المرار تعريف مطلق المأول بل المأول
 عن المشترك لأنه الذي من أقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بأن غالب
 الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد أو القياس
 أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من أقسام النظم صيغة
 ولغة أن الحكم بعد التأويل مضاف إلى صيغة وقيل المراد بغالب الرأي
 التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح والاجتهاد
 والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من أقسام النظم صيغة ولغة
 فإن المشترك موضوع لمان متعددة يحتمل كلامها على سبيل البدل
 فإذا حل على أحدها بالظن في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج عن
 أقسام النظم صيغة ولغة أي وضعا بخلاف ما إذا حل عليه قطعي فإنه
 يكون تفسير الأنثى ولا أو بقياس أو خبر أو حدا فانه لا يكون بهذا الاعتبار
 من أقسام النظم صيغة ولغة وكذا إذا لم يكن مستزكا بل خفيا أو مجملا
 أو مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي أو ظني (قوله وأيضا الاسم الظاهر)
 قيد بذلك لأن المضمر خارج عن الأقسام وكذا اسم الإشارة فكانه
 أراد ما ليس بمضمر ولا اسم إشارة والصيغة بمقتضى هذا التقسيم اسم
 مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب
 لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب
 معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم مادل على ذات مبهمه
 ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان
 والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات إذ ليس معنى المقتل هو القتل
 مع المقتل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفتاح إذا التعبير عما يصدر
 عنه الفعل ويقع عليه بالقاعل أو المفعول شايع بخلاف التعبير

(الاسم الظاهر أن كان
 معناه عين ما وضع له
 المشتق منه مع وزن
 المشتق فصفة والافان
 تختص معناه فعلم والا
 قاسم جنس)

وهما اما مشتقان اولا
ثم كل من الصفة واسم
الجنس ان اريد به السمي
بلا قيد فطلق او معه
تقييد او اختصاصها كلها
فعام او بعضها مبيها
فهو اومتركرا فكرة
(فهى ماوضع لشيء
لا يبينه عند الاطلاق
للسامع والمعرفة ماوضع
لعين عند الاطلاق له)
اى السامع وانما قلت
عند الاطلاق اذا لفرق
بين المعرفة والسكره
فى التعيين وعدم التعيين
عند الوضع وانما قلت
للسامع لانه اذا قال جاني
رجل يمكن ان يكون
الرجل متعيئا للتكلم فعلم
من هذا التقسيم حد كل
من الاقسام وعلم ان
المطلق من اقسام الخاص
لان المطلق وضع لواحد
النوعى

عن المكان والآلة بالمفعل والمفصل ولقاتل ان يقول هذا التفسير
لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير
عمية وومبه المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والقفلان والمفعل
والمستفعل والمفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا
هو البياض والفضل مع الافضل ولا معنى العيشان هو العطش مع
القفلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع القفل ولا معنى المستخرج
والمدرج هو الاستخراج والدرجة مع المستفعل والمفعل وان منع
ذلك يمع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بام معنى المقتل
هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض
مع الافضل والمدرج معناه الدرجة مع المفعل (قوله وهما)
اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كسكن ومقتل ولا يصح التمثيل
بنحو ضارب لانه جعل الصفة قيميا لاسم الجنس ولا كريد ورجل
والاشتقاق بغير تارة باعتبار العلم فيقال هو ان نجد بين اللفظين
تناسبا فى اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالردود
مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ
من اللفظ ما يناسبه فى حروفه الاصول وترتيبها فيجمله دالا على معنى
يناسب معناه فالأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى
ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمى بل باعتبار المعنى الاصلى
المقول عنه فالاشتقاق حقيقة هو اسم الجنس لا غير (قوله ان اريد
منه السمي بلا قيد فطلق) مشعر بان المراد بالمطلق نفس السمي دون
الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى قحمر برقة مؤمنة تحرر
فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بنسبة من الموارضى (قوله
فهى ماوضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض اتواع النكرة وهو
ما يستعمل فى الفرد دون نفس السمي وفى مقابلته بعض اقسام المعرفة
وهو المعهود اورد تعريف المعرفة والنكرة على ما تشمل الاقسام كلها
(قوله عند الاطلاق للسامع) قيدان للتعين وعدمه والاحسن فى تعريفها
ما قيل ان المعرفة ماوضع ليستعمل فى شيء بعينه والنكرة ماوضع ليستعمل

لا يبينه فالمعتبر في التعيين وعدمه بان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ
 ولا عبرة بمحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون التكلم على
 ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قل جازي رجل يمكن ان
 يكون الرجل معينا لسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله)
 واعلم انه يجب اه) يريد ان تمايز الاقسام المذكور ليس بحسب الذات
 بل بحسب الحثيات والاعتبار اب والحيثان قد لا تباين كالوضع
 الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ
 العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية
 ومشارك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين
 الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تباين كالوضع لكثير
 غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد
 لا يكون عاما وخصوصا باعتبار الحثيين لان الحثيين متباينان لا يجتمعان
 في لفظ واحد وما ذكر من ان الكرة الموصوفة خاص من وجه عام
 من وجه فسيحى جوابه هنا غاية ما تكلف لتقرير هذا التقسيم
 وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ
 عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة
 بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر
 العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس
 في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير
 محصور وضعا واحدا واضرنا الى ان نسل لفظ المائة ايضا
 موضوع لواحد بالوضع كالرجل والفرس لان المص جمعه فسياله
 نظرا الى اشتغال معناه على احراز متفقة فاحتجج في التعريف الى كلمة او
 وذكر فقر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
 وكل اسم وضع لسمى معلوم على الانفراد قليل المراد بالمعنى مدلول
 اللفظ واحتراز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام
 ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم
 التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف

واعلم انه يجب في كل قسم
 من هذه الاقسام ان يعتبر
 من حيث هو كذلك حتى
 لا يتوهم التنافي بين كل
 قسم وقسم فان بعض
 الاقسام قد يجتمع مع بعض
 وبعضها لا مثل قولنا
 جرت العيون فن حيث
 ان العين وضعت تارة
 للباصرة وتارة لعين الماء
 تكون العيون مشتركة
 بهذه الحثية ومن حيث
 ان العيون شاملة لافراد
 تلك الحقيقة وهي عين
 الماء مثلا تكون عامة
 بهذه الحثية فلم انه
 لاتنافي بين العام والمشارك
 لكن بين العام والخاص
 تناف اذا لا يمكن ان يكون
 اللفظ الواحد خاصا
 واما بالحثيين فاعبر
 هذا في البواقي فانه سهل
 بعد الوقوف على
 الحدود التي ذكرنا
 (فصل الخاص من حيث
 هو خاص) اي من غير
 اعتبار العوارض
 والموانع كالقربة
 الصارفة عن اعادة
 الحقيقة مثلا

لفظ خاص لعناء فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيئ انه يراد بالقطعي متين والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناش عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض) اعلم ان القروء لفظ مشترك وضع لبعض تعالى والطلاقات يترتب عن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القروء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي رحمه الله فمن يقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق الم شروع

الخاص على العام تبينها على كمال مقابرة لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يفتى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما قبل العين كالمع والجهل وهذا تعريف قسمي الخاص الاعتباري والحقيق تبينها على جريان الخصوص في المعاني والسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم المعنى اذ لقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعدد واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا قسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا احد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظا لخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص (قوله يوجب الحكم) اي ثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بنبوت السلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد ان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص بقول مدلوله قطعا وبقينا لما ريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الآحاد الخصوصية قطعا لاجل ما ريد به من تعلق وجوب الترتيب به (قوله قطعا) اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيئ في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الخاص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد هنا المعنى الاعم (قوله في قوله تعالى) ثلاثة

هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض

(قروء)

قروء يسأل لتعريفات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول
ان القراء ان جل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن
مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر
وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز ان اما النقصان فكما في اطلاق
الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات
واما الزيادة فيلزمكم من جل القراء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض
فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض اجيب عن
الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام واسطة
وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالارابعة فوجب تمامها
ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتقبل التجزئة ومثله جائز في العدة
كما في عدة الامة فانها على الصنف من عدة الحرة وقد جعلت قرنين
ضرورة وليس الواجب عندنا في ثلثة اطهار غير الطهر الذي
وقع فيه الطلاق حتى يتأني له مثل ذلك وايضا الظاهر جل الكلام
على الطلاق المتشروع الواقع الطهر لانه المقصود بنظر الشرع
في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المتشروع بدلالة
نص او اجماع وكان قوله والطلاق المتشروع هو الذي يكون
في حالة الطهر اسارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف
وهو اننا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان
الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا
الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذي وقع فيه الطلاق
بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه يفيد التساقي لانه
لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم
يفيد اباحيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض
وبعض فيما اذا طلقها في الحيض (قوله على ان بعض الطهر)
جواب سؤال مقدر توجيهه اننا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لاثثة واما يلزم ذلك
لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو م بل هو اسم

(على ان بعض الطهر
ليس بطهر والا لكان
الثالث كذلك) جواب
عن سؤال مقدر وهو
ان يقال لم قلتم انه اذا
احتسب يكون الواجب
طهرين وبعضا بل
الواجب ثلاثة لان بعض
الطهر طهر فان الطهر
ادنى ما يطلق عليه لفظ
الطهر وهو طهر ساعة
مثلا فنقول في جوابه
ان بعض الطهر ليس
بطهر لانه لو كان كذلك
لا يكون بين الاول والثالث
فرق فيمكن في الثالث
بعض طهره فينبغي انه
اذا مضى من الثالث شيء
يحل لها التزويج وهذا
خلاف الاجماع وهذا
الجواب قاطع لشبهة
الشافعي رحمه الله وقد
تكررت بهذا

لقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب
على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا
سالماعن المنع وان لم يكن ثم انقضاء العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة
اشتمائه على ثلاثة اظهر واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص
انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة
الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمصغى من الطهر الثالث
من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قبل الطهر حاله مستمرة
لا يدخل تحت العدد الا باصطبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة
مثل القيام والعود فانها لا تنصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها
بالاعداد وكون كل بعض من تلك الخلة المستمرة طهرا لا يستلزم
كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد
وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم
الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد
انقطع لحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون
طهرا واحدا ما لم يقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد
كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار
بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد
على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على
البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع
ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بدم من اليسان
(قوله وقوله تعالى وان طلقها) ذكر فخر الاسلام من فروع العمل
بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى
قوله فلاجاح عليهما فيما اتفقت به وان الطلاق بعد الخلع منسوخ
عملا بالقائه في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر
فهذا اقتصر المص على الناق مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول
وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله
والمطلقات يتربصن الى قوله ويعملنهن احق ردهن ومرة بقوله

قوله تعالى فان طلقها
فلا تحمل له الفاء لفظ خاص
للتعقيب وقد عقب
الطلاق الاقضاء فان
لم يقع الطلاق بعد الخلع
كما هو مذهب الشافعي
رح يطل موجب الخاص
تحقيقه انه تعالى ذكر
الطلاق المعقب للرجعة
مرتين ثم ذكر اقضاء
المراة وفي تخصيص
فعلها هنا تقرير فعل
الزوج على ماسق وهو
الطلاق فقد بين نوعه
بغير مال وبمال لا كما
يقول الشافعي رح ان
الاقضاء فسخ فان ذلك
زيادة على الكتاب ثم
قال فان طلقها اي بعد
المرتين سواء كانتا بمال
او بغيره ففي اتصال الفاء
باول الكلام وانصالة
عن الاقرب

الطلاق مرتان فأمّا كبحروف أى التطبيق الترحى تطليقه بعد
تطليقه على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة
المص وليس بمستقيم لأن قوله والمطلقات يرتصن الى آخره بيان
لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق
ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد
وترتيب لا يقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا لثالثة بل
الصواب ان قوله مرتين قيد لطلاق لا لذكره اى انه تعالى ذكر الطلاق
الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى فثان دليل قوله ثم قال
فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين التطليقتين
ثم ذكر اقتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم او علمتم ايها الحكماء
ان لا يقيموا اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح
عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اقدت به
نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالاقتداء تقرير فعل الزوج على
ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله ان لا يقيموا ثم خص
جانب المرأة مع انها لا تنخلص بالاقتداء الا بفعل الزوج كان بيانا
بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرر فيما سبق وهو
الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو
الاقتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع واقتداء المرأة
طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعى فيما روى عنه وان كان الصحيح
من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذى
هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل
بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد
المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق
بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف
على الاقرب الى الابدع مع توسط الكلام الاجنبى فان قيل
اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين
ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين

فساد التركيب (اعلم ان
الشافعى رحمه الله يصل
قوله تعالى فان طلقها
بقوله تعالى الطلاق
مرتان ويجعل ذكر الخلع
وهو قوله تعالى ولا يحل
لكم ان تأخذوا الى قوله
تعالى فاولئك هم الظالمون
معترضا ولم يجعل الخلع
طلاقا بل فسخا والا يصير
الاولان مع الخلع ثلثة
فيصير قوله فان طلقها
رابعا وقال المشتملة
لا يلحقها صريح الطلاق
فان قوله فان طلقها متصل
باول الكلام ووجه تمسكنا
مذكور فى المتن مشروحا

فكيف حكم بفعله قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون
 قوله تعالى ولا يحل لكم آه كلاما معترضا مستقلا واراد ان يبين الخلع
 غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص
 وامة المفسرين يدل عليه سياق النظم وهو ان الاقتداء منصرف
 الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم
 يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلام في الاحذ والاقتداء
 فلا فساد لان انصالة بقوله الطلاق مرتان هو معنى انصالة بالاقتداء
 لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين
 اللتين كتناهما او احدهما حلح واقتداء وبهذا يدفع اشكالان الاول
 لزوم عدم مسروعية الخلع قبل الطلقتين مما يجوز العاء في قوله
 تعالى فان خفتم ان لا يقيما الآية التي لزوم ترييع الطلاق بقوله فان
 طلقها لترتبه على الحلح المترتب على الطلقتين وذلك لان الحلح ليس
 بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب العاء ليس نفس
 الخلع بل انه على تقدير الخوف لاحتمال في الاقتداء لكن يرد اسكالان
 احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على
 ما صرح حوايه لان الخلع طلاق بائن وانما بينهما ان لا يصح التمسك بالآية في
 ان الحلح طلاق وانما يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال
 لان الخلع واجب عن الاول وان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ
 وعن الثاني ان الآية نزلت في الحلح لا الطلاق على مال وقد يجاب بان
 الطلاق على مال اعم من الحلح لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون
 بصيغة الحلح وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع
 طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانما يلحقه
 صريح الطلاق فان قيل العاء في الآية مجرد العطف من غير تعقيب
 ولا ترتيب والارم من اسات مسروعية الطلقة الباتة ووجوب
 التحليل بعدها من غير سبق الاقتداء والطلاق على المال الزيادة
 على الكتاب بل ترك العمل بالعاء في قوله تعالى فان طلقها قبل الوسم
 فالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر

(وهو له تعالى ان يتنوا) ٧١ - باموالكم الياء لفظ خاص وجوب الالتصاق فلا ينفك الابتداء

اي الطلب (وهو العقد الصحيح من المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا (خلافة الشافعي) والخلاف هنا في مسألة الموصة اي التي تكنت بلامهر او تكنت علي ان لامهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رجحانه عندالموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندها يجب كال مهر المثل اذا دخل بها او مات احد هما (وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خاص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له) لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمع الزيادة او يمنع القصان والاول مستبعد لان الاعلى غير مقدر في المهر اجابا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المروض قدرناه بطريق

لا يوجب الترتيب في الحكم لاننا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروفه اللفظ واعلم ان هذا البصير مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها يانا لحكم التسريح على معنى انه اذا تمت انه لا بد بعد التولية من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آرا التسريح فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح دلالة الآية على شرعية الطلاق عقيبا للخلع (قوله ان تنوا) معمول له اي بين لكم ما يصلح مما يحرم ارادة ان تنوا التسايل المهور ويجوز ان يكون بدلا من ما وراء ذلكم والابتداء هو الطلب بالعقد لاما لاجارة والمنفعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح ادلا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجابا بل يتراخي الى الوطئ (قوله لاء لفظ خاص) معنى انه حقيقة في الالتصاق مجاز في غيره ترجحا للمعاز على الاستراك (قوله والخلاف هنا في مسألة الموصة)

من التمويص وهو التسليم وترك المراجعة استعمل في الكاح بلامهر او على ان لامهر لها لكن الموصة التي تكنت نفسها بلامهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من الموصة هي التي اذنت لوليها ان يزوجهما من غير نسبة المهر او على ان لامهر لها تزوجهما وقدر يورى الموصة تمنع الواو على ان الولي موصل الى زوجها بلامهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلامهر (قوله قد علمنا ما فرضنا) المشهور ان الفرض حقيقة في الصلح والايحاح ومعنى الآية قد علمنا ما اوحيانا على المؤمنين في الازواح والآماء من القنعة والكسوة والمهر بقرينة تعديته على وعلما ما ملكناه لهم على الارواح مع ان الثالث في حقن ليس بمقدر في المهر وذهب الأصوليون الى ان المهر من لفظ خاص حقيقة في التعدير بدليل عليه استعماله فيه شرعا يقال فرض القنعة اي قدرها او مهر صواهن من بضعة اي تقدرها وفرضاها اي

الرأى والقياس لئى هو معتبر سريعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع البدن وعند الشافعي رجحانه تعالى كل

قدرها وماهية الرأى للسهم المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك
وتعديته بعملي تعيين معنى الإيجاب وقوله وما ملكت أيمانهم مسام
وما فرصنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن العرض ههنا بمعنى الإيجاب
ولما كان هذا محال التصريح بالاعتدائه حقيقة في القطع لتعوق الإيجاب
شربا عدل المص عن ذلك فقال خص فرض المهر أى تقديره
بالشارع وتحقيقه أن أساس الفعل إلى الفاعل حقيقة في صدور الفعل
عنه فيكون لفظ فرصنا من حيث اشتغاله على الاستناد خاصا في أن مقدر
المهر هو الشارع على ما هو وضع الاستناد وهذا تدقيق منه إلا
أنه يتوقف على كون القرض ههنا بمعنى التقدير دون الإيجاب (قوله

وهما مستثنان الهدم والقطع مع الضمان) هما مستثنان خالف فيهما
الشافعي المأخوذة عنهما في ما ذهب إليه ترك العمل بالخاص تقرير
الأولى أن لفظا حتى في قوله تعالى فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره خاص في الغاية وأما الثانية في انتهاء ما قبلها في إثبات ما بعدها
فوطئ الزوج الثانى يكون غاية لغيره السابقة لامتناع جديد
وأما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من نساء آدم حالية
عن المحرمات كافي للصوم تنتهى حرمة الاكل والمهر بالليل ثم ثبت
الحل بالأماحة الأصلية فوطئ الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى
من طلاقات الزوج الأول إذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم
مادون الثلاث لا يثبت به الحرمة فلا ينصير لغاية المسمى قبل وجود
أصله في القول بأنه يهدم مادون الثلاث أيضا كما هو مذهب ابن
حنيفة بناء على أن وطئ الزوج الثانى في منبت لحل حديث ترك العمل
بالخاص وجوازه أن المراد بالكاحهما العقد بدليل أصافته إلى
المرأى اشتراط الدخول اعلمت بالحديث المشهور وهو حديث
السبلة حيث قال لا حتى تدوق جعل الزوق غاية لعدم العود
فاذا وحدهم العود وهو حادث لا سبلة سوى الزوق فيكون
الزوق هو المنبت للحل وقوله عليه الصلاة والسلام لمن الله المحلل
والمحلل له جعل الروح الثانى محللا أى متى الحل فى مادون الثلاث

ما يصلح مما يصلح معها
وقد أورد فخر الإسلام
رحمه الله تعالى في هذا
الفصل مسائل أخر
أوردتها في الزيادة على
النص في آخر فصل
الشيخ الاستثنى تركها
بالكافية مخافة التطويل
وهما مستثنى الهدم
والقطع مع الضمان

يكون الزوج الثاني متمم العمل السابق بالطريق الاولى وتقرير
 الثانية ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لعند
 القطع خاص في الابانة عن التمسك من غير دلالة على ابطال العصمة
 ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثانية للمال قبل القطع
 حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة
 ترك العمل بالخاص وسواء ان انتقل الصبيان بقوله تعالى جزاء
 ما ان الجراء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى حالما
 فيجب ان يكون الجنابة واحدة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول
 العصمة التي هي عمل الجارية الى الله تعالى عند فعل الصلح حتى يصير
 المال في حق العبد ملصقا بما لا يقيمه كالعصير اذا تخمر وفي المستثنين
 اعتبارات سؤالها وحواها عرضنا عنها بحجة التناول (قوله
 فصل حكم العام) عند عامة الاشارة التوقف حتى يقوم دليل
 عموم او خصوص وعبد النسخ والحائني الجرم بالخصوص كالواحد
 في المجلس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعبد جهور
 العلماء ايات الحكم في جميع ما نقله من الامراء قطعاً وبقياً عند
 مشايخ العراق وطائفة المتأخرين وقاعدة جهور الفقهاء والتكلمين
 وهو مذهب الشافعي والحنافى والمختار عند مساجير سمرقند حتى بعيد وجوب
 العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد
 والقياس واستدل على مذهب التوقف قارة بيان ان مثل هذه
 الاقطار التي ادعى عمومها بمجمل واخرى بيان انه مشترك اما الاول
 فلان اعداد الجمع محمله من غير اولوية للمعنى ولانه يؤكده بكل
 واجبين مما يبيد بيان الشمول والاسترقاق ولو كان للاسترقاق لما
 احتج به ايده فهو لبعض وليس معلوم فيكون بمجمل واما الثاني فانه
 يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركاً
 بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكده عطف على قوله لاختلاف
 اعداد الجمع فيكون دليلاً آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفاً
 على قوله لانه مجمل فيكون دليلاً على مذهب اهل التوقف والجواب

(فصل حكم العام التوقف)
 عند البعض حتى يقوم
 الدليل لانه مجمل لاختلاف
 اعداد الجمع) فان جمع
 القلة يصح ان يراد منه
 كل عدد من الثلاثة الى
 العشرة . وجمع الكثرة
 يصح ان يراد منه كل عدد
 من العشرة الى ما لا نهاية
 له فانه قال لريد صلى
 الله عليه وسلم يصح بيانه من
 الثلاثة الى العشرة
 فيكون مجمل (وانه
 يؤكده بكل واجبين ولو
 كان مستغرقاً لما احتج
 به ايده ولانه يذكر الجمع
 ويراد به الواحد كقوله
 تعالى الذين قال لهم الناس
 ان الناس المراد منه نعيم
 ابن مسعود او اعرابي آخر
 والناس الباقى اهل مكة
 وعند البعض يثبت
 الاطلاق وهو الثلاثة
 في الجمع والواحد في غيره

من الأول انه يحمل على الكل اخترازا عن ترجم البعض بلام الجمع
 فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والالتكان
 تأسيسا لانما كنا صرح بذلك اثمة العربية وعن الثالث ان الجواز
 راجح على الاشتراك فحمل عليه القطع بانه حقيقة في الكثير على
 ان كون الجمع مجازا في الواحد بمالجمع عليه اثمة الفشة والمراد بالجمع
 ههنا مايم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابوسيفان
 واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام
 المقل بدر الصفرى فلما دنى الموعد رعب وندم وحمل لعين من
 مسعود الاشجعي عسرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال
 لهم الناس اي صميم مسعودان الناس اي اهل مكة قد جعوا اي الجيش
 لكم اي قتالكم (قوله لاه التيقن) استدلل على المذهب الثاني بانه
 لا يجوز احلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع
 هو التيقن لاه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو
 داخل في المراد فيرد موته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك
 انز بما كان المراد هو العصى والجواب انه ثبات اللفظ فالترجيح
 وهو ما دل واولم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى
 ان التوضيح بقوله لعلنا على دراهم منى على تقدير كون الجمع المكر
 عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف
 ما صرح به في دليل الاجال (قوله لان العموم معنى مقصود) استدلل
 على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى
 ظاهر يقوله الاكثر ونس الحاجة الى التبرعه فلا بد من ان يوصفه اللفظ
 يحكم العادة ككثير من المعاني التي وصع لها الالفاظ لتأثيرها والحاجة
 الى التبرعها هو له فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه معنى ما لوضع بدلت
 كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الطاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة
 بالجار او الاشتراك ونحو ذلك كخصوص الزواجر والطبوم التي
 اكتفى في السير عنها بالاصافة كرايحة المسك على ان هذا ابيات
 الوصع بالقياس واما الاجماع فلا بد من الصحة وغيرهم الاحتجاج

لانه التيقن فانه اذا قال
 فلان على دراهم يجب
 ثلاثة بالاتفاق بيننا وبينكم
 لكما قولنا ما بقيت السنة
 لان العموم غير ممكن
 فثبت احصى انلصوص
 وصندا وعد الشافعي
 رحمه الله يوجب الحكم
 في الكل) بموجب ان القوم
 يوجب الحكم وهو نسبة
 الجي الى كل فرد
 تناولها القوم (لان العموم
 معنى مقصود فلا بد ان
 يكون لفظ يدل عليه)
 فان المعاني التي هي
 مقصودة في التعامل
 قد وضع الالفاظ لها
 (وقد قال على رضى الله
 تعالى عنه في الجمع بين
 الاثنين ومثلا بملك اليبين
 احلتها آنة وهي قوله
 تعالى او ما ملكت ايمانكم)
 فانها تدل على حل وطن
 كل امة بموكة سواء
 كانت محتمة مع اختها
 في الوطن اولا

فمنهما آية وهي ان تجمعوا ﴿٢٥﴾ بين الاثنين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاثنين سواء

كان الجمع بطريق الكاح او بطريق الوطئ بلك اليمين (فالحرم راجح) كما يأتي في فصل التعارض ان الحرمة راجح على المباح (وابن مسعود رضى الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسها لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل) اختلف على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال على رضى الله تعالى عنه تعدا بعد الاحلح توفيقا بين الآتين احدهما في سورة القرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصدن ما يعهن اربعة اسهر وعشر او الاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال احلهن ان يصعن جلهن فقال ابن

بالجمومات وشاع ذلك وذاع من غير تكثير ما قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا نثبت لفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم يقلوا نص الواضع بل احدثوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتها) اى الجمع بينهما وطنا آية اخرى هي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاثنين عطفًا على الحرمات السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاثنين لما حرمت بكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلا يحرم وطنا علك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يمارض النص المبيح لانه بطريق العارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة الجنسية والاحت من الرصاعة واحت المنكوحة فلم يبق قطعيا صارصه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة صار النص الى ان تحريم الاختين وطنا علك اليمين ثبت ايضا بالعارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معروف بالاصاحة او اللام اى جمعكم او الجمع بين الاثنين سواء كان في الكاح او في الوطئ علك اليمين (قوله في مقدار ما تناوله) الآيتان لان اولات الاحمال لا يناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اى وارواج الذين يتوفون لا يناول الحامل المطلقة وقوله واولات الاحمال باعتبار المحاسب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسها وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل بربعة اسهر وعشر الا يكون معسوحا (قوله لكن عند الشافعى قدسقى) ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يماوله مهم من ذهب الى ان موحه طي ومهم من ذهب الى انه قطعى بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمال امتياص الدليل بمسك الطريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص سابع فيه كبير معنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بجمعة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقلة ما فى السموات وما فى الارض حتى صار بمنزلة الملل امامان عام الا قد خص به البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص الجارفة ليس سابع في الخصوص شيوع التخصيص في الامم حتى نشأ عنه احتمال المحار في الخاص

مسعود رضى الله عنه من ما باهاته بان سورة النساء القصرى رات بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يصعن جلهن نرات بعد قوله والذين يتوفون منكم

فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة
النافعة من ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال
القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا
ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته
اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما
الاول فمقرره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا
بذلك اللفظ عند اختلافه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم بما وضع
له الاقضية كان لارما قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص بقيت
مسماه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فمقرره انه لو جار ارادة
بعض سميات العام من غير قرينة لارتفع الامان من اللغة لان كل
ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص
فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لان عامة
خطابات السمع مامه ولو جورنا ارادة البعض من غير قرينة
لما صح ما يفهم الاحكام بصفة العموم ولما استقام ما الحكم يعنى
جميع عبيد من قال كل عبدى فهو حر وهذا يؤدى الى التلبس على
السامع وتكليفه الحال فان قيل لما لم يكلف الله ما ليس في الوسع سقط
اعتبار الارادة الناطقة في حق العمل فلمما العمل بالعموم الظاهر فكيف
قيمت في حق العلم فلمما الاعتقاد القطعي ومع القول بوجود العمل
بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع
وليس في وسع الوقوف على الماثل لم يعتبر الارادة الناطقة في حقنا
لاعمال ولا عملاً واقيم السلب الظاهر مقام الباطن تيسيراً وفي ما يفهم
من العموم الظاهر قطعياً وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل
ولما لم يعتبر الارادة الناطقة في حق التبع وهو العمل طولى ان لا يعتبر
في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه يتقضى بخبر الواحد والقياس
ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون
العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيصور ان لا يقوى مثبت التبع على
ايات الاصل واما التالى فهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره

ويبدون اذوا با يتو
بعض بانفسهم اربعة
اشهر وعشرا قوله
يتضمن يدل على ان عدة
التوفى عنها زوجها
بشهر سواء كانت حاملا
اولا وقوله واولات
الاحمال يدل على ان عدة
الحامل بوضع الحمل سواء
توفى عنها زوجها او
طلقها فجعل قوله واولات
الاحمال اجلهن مامها
لقوله يتضمن في مقدار
ما يتاوله الآتيان وهو
ما اذا توفى عنها زوجها
وتكون حاملا (وذلك
مام كله) اى النصوص
الاربعة التى تمسك بها
على وان مسعود رضى
الله تعالى عنهما في الجمع
بين الاختين والعدة (لكن
عند الشافعى رحمه الله
هو دليل فيه شبهة فيصور
تخصيصه بخبر الواحد
والقياس) اى تخصيص
مام الكتاب بكل واحد
من خبر الواحد والقياس
لان كل مام يحتمل

فمن القطعي فلا يجوز تخصيصه ﴿٧٧﴾ بواحدتهما ما لم ينص بقطعي (لأن القطعي وضع

لشيء كان ذلك المعنى لازما له إلا أن يدل القرينة على خلافه ولو جاز أرادته البعض بلا قرينة يرتفع الأمان من الثقة والسرع بالكلية لأن خطابات السرع عامة والاحتمال المير الشئ من دليل لا يثبت احتمال المحصور هنا كاحتمال الجواز في الخاص فالتأكيد يجعله محكما) هذا جواب عما قاله الواقفة أنه مؤكدا بكل راجع وأيضا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله أنه يحتمل التخصيص فقول نحن لا ندعي أن العام لا احتمال فيه أصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال الجواز في الخاص فإذا أكد بصير محكما لا يبقى فيه احتمال أصلا لأمس من دليل ولا غير فاش من دليل ما قيل احتمال الجواز الذي في الخاص ثابت في العام مع

على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بأنه يؤكد بكل واجعين وتقريره أنه أن يريد احتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الشئ من الدليل فيصور أن يكون العام قطعا مع أنه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما أن الخاص قطعي مع احتمالته الجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال المحصور أصلا كما يؤكد الخاص في مثل جائق زيد نفسه أو عنه لدفع احتمال الجواز ما نجيء رسوله أو كتابه وإن أريد أنه يحتمل

التخصيص احتمالا فاشيا عن دليل فهو ممنوع (قوله لأن التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال فلما لا سلم أن التخصيص الذي يورب الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية الثقة لأنه إما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ماسأني وفيه نظر لأن مراد المحصر بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان تغير مستقل أو مستقل موصول أو متراخ ولا سلم في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فإذا وقع التراجع في إطلاق اسم التخصيص على ما يكون تغير المستقل أو بالمستقل المتراخي منه أو يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورب الشبهة في تناول الحكم لجميع الأفراد في العام سواء طهر له محصر أو لا وبصير دليل على احتمال الانحصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم أن مراد المحصر أن التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع مانق بعد التخصيص كاهو المذهب في العام الذي حص منه البعض ولهذا قال لا سلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت أن المراد أن التخصيص أي اقتصر على البعض شائع كبير في العمومات فالقراء المحصورة فيورث شبهة العصبية في كل عام بصير طيا في الجميع وذلك وح لا يبطق الجواب

احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالص والعام كالتأخر فلما كان العام موصوفا لكل كان إرادة البعض دون البعض لطريق المحار وكثرة احتمالات الجواز لا اعتبار لها فإذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيين مجازيان أو أكثر

ولاقرينة لمجاز أصلاً أن الفظين متساويان في الدلالة على ﴿٧٨﴾ المعنى الحقيقي بلا ترجيح الأول

على الثاني فلم أن احتمال
المجاز الواحد الذي
لاقرينة له مسلو لاحتمال
مجازات كثيرة ولاقرينة
لهاولا نسلم أن المخصص
الذي يورث شبهة في
العام شايع بلاقرينة فإن
المخصص إذا كان هو
العقل ونحوه فهو في حكم
الاستثناء على ما يأتي
ولا يورث شبهة فإن كل
ما يحجب العقل كونه غير
داحل لا يدخل وما سوى
ذلك يدخل تحت العام
وإن كان المخصص هو
الكلام فإن كان مترادفا
لا نسلم أنه مخصص بل
ناصح في الكلام في
المخصص الذي يكون
موصولا وقليل ماهو
(وإذا مات هذا فإن
تعارض الخاص والعام
فإن لم يعلم التاريخ جل على
المقارنة) مع أن في الواقع
أحدهما ناصح والآخر
منسوخ أكن لما حملنا
الناصح والمنسوخ جلما
على المقارنة والأيام

المدكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلاقرينة معنى ثم لا يخفى أن قوله
وإن كان المخصص هو الكلام فإن كان مترادفا لا نسلم أنه مخصص
لا يستقيم إلا أن يريد بالمخصص الأول ما أراد المخصص روح لا فائدة في منع
كونه مخصصا للمعنى الآخر الخاص (قوله وإذا ثبت هذا) أي كون
العام قطعا عندما خلافا لشافعي فإن تعارض الخاص والعام فإن
يدل أحدهما على بطل حكم والآخر على انتفاءه فاما أن يعلم تأخر
أحدهما عن الآخر أو لا فإن لم يعلم جل على المقارنة وإن جاز أن يكون
أحدهما في الواقع ناصحا للآخر مترادفا والآخر منسوخا عنه وإنما
قيدنا بالمجاز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام ويكون
مخصصا لا متساويا إذا جل على المقارنة عند الشافعي يخص العام
بالخاص في الواقع لأنه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم المعارض
وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناول الخاص والعام
جميعا لا في القدر الذي تمرر العام يتناوله فإن حكمه مات بلا معارض
وسمى حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله
تعالى والذين يؤمنون بمحكم الآية وقوله تعالى وأولاد الأحرار
على رأي على رضي الله عنه يثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى
عنها زوجها لا في الحامل المطلقة إذ لا يتناولها الأول ولا في غير
الحامل المتوفى عنها زوجها إذ لا يتناولها الثاني فإن قيل كل من
الأيام تام فإلّا أراد الخاص بها الخاص بالسياسة إلى العام فإن تناول
بعض أفرادها لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عامًا متناولًا
أسمى آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كافٍ هذا المال
أو غير متناول فيكون الخصوص والعموم مطلقا كافيا اقتلوا
الكافرين ولا تقتلوا أهل الدمة فإن علم التاريخ فالتأخر لما العام
وأما الخاص على الأول العام ناصح للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص
لعام أن كان موصولا له وناصح له في قدر متناوله أن كان مترادفا
عنه كافيا لا يبين على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فإن قوله
تعالى وأولاد الأحرار متراخ عن قوله تعالى والذين يؤمنون من

الترجيح من غير مرجح (عند السامع) ثم يخص به عندنا بطل حكم التعارض وقد (أحد)

يخصه ولن كان متراخيا بل مخرج في ذلك القدر عندنا أي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون
الخاص ناسبا للعام بالكتابة ﴿ ٧٩ ﴾ بل في ذلك القدر فقط (حتى لا يكون العام عاما مخصصا)

بل يكون قطعيا في الباقي
لا كالعام الذي خص منه
الخص (فصل قصر
العام على بعض ما تناوله
لا يخلو من أن يكون غير
مستقل) أي بكلام يتفق
بصدر الكلام ولا يكون
ناما بنفسه والمستقل مالا
يكون كذلك سواء كان
كلما أولم يكن (وهو)
أي غير المستقل (الاستثناء
والشرط والصفة
والعاية) فالاستثناء
يوجب قصر العام على
بعض إرادته والشرط
يوجب قصر صدر
الكلام على بعض انتقادر
محاولات طالق أن دخلت
الدار والصفة توجب
القصر على ما يوجد فيه
الصفة نحو في الابل
السائمة ركوة والعاية
توجب القصر على
الخص الذي جعل العاية
حداله نحو قوله تعالى
اتوا الصيام الى الله

حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مالا لتأخر العام
من الخاص وعكسه ويكون ناسبا لقوله تعالى والذين يتوفون
في حق الحامل المتوفي عنها زوجها قلن انما ناسخ الخاص بالعام
التأخر ينبغي ايضا ان يفيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز
ان يتناول ايرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى
والذين يتوفون في حق غير الحامل قلن هو من هذه الخيبة يكون
عاما لا خاصا واما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام
والخاص المتقدم ينسخ للعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص
فلا حاجة الى التقييد واما يحتاج الى ذلك فنادا عبره بالعام فاما انما يكون
عاما من حيث تناوله للخاص التأخر وغيره (قوله حتى لا يكون)
تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسبا لا مخصصا يعني يكون العام
فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا شيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا
على ما سيجي (قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله) تخصيص
عند الشافعية واما عند الحنفية فيجب تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير
مستقل او بمستقل والاول ليس تخصيص بل ان كان الاو احوالها
فاستثناء والا فلان كان مان وما يؤدى . وثوبها بشرط والا فلان كان
مالي وما يعيد معناه عاية والا فصفه نحو في العم السائمة الزكوة
او غيرها نحو حاء في القوم اكرمهم فكل ما لا يخصص في الاربع
والساق هو التخصيص سواء كان دلالة اللفظ او العقل او الحسن
او العادة او قصاص بعض الافراد او زيادته وقصر غير المستقل
تكلام يعاقب بصدور الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل
لشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو
ان دخلت الدار فانت طالق وما جاني الا زيدا احد لقطعها بآخر
الكلام لا يصدره ولا لوصف المجل نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل
وللاستثناء بمنزلة ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لا ناقول

ونحو فاعلوا وحوكم وايدكم الى المراق (او مستقل وهو) أي القصر بمستقل (التخصيص
وهو اما بالكلام او حيره وهو اما العقل) الصبر رجع الى غيره (نحو حلق كل شيء يعلم ضرورة
ان الله تعالى محصور منه) وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات السرم من هذا العمل

المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذم أو
 او آخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولاً ثم اخراج البعض منه
 او تطبيقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير الثام
 ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفرداً والجل الوصفية والاستثناء بمثل ليس
 زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت
 لا معنى لقصر الاسبوت الحكم لبعض ونهيه عن البعض وهذا قول
 بفهم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا
 ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لانفا ولا
 اثباتاً حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصل
 وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط لقصر
 على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة
 رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب
 للحكم على تقدير وسأكت عن سائر التقادير حتى ان يجرد الجزاء
 معتلة انت من انت طالق وليس هو مفيد الحكم على جميع التقادير
 والشرط تمايقاً وقصره على البعض كما هو مذهب الشافعي
 وحواضير آخر وهوانه لو ازال الشرط لا زاد الكلام الحكم على جميع
 التقادير بل على الشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض
 وكذا الكلام في الاستثناء على ما مضى فان قيل جعل المستقل
 ههنا مخصصاً من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي
 نسخ لا تخصيص فلما التخصيص قد يطلق على ما يساؤل النسخ
 فلا يشهد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على
 ما يقابله وهو القيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق
 الاعلى غير المتراخي يوجب بطلان كلام العموم في كثير من المواضع
 مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات
 بالعصم مع التراخي (قوله واما الحسن) فيه تسامح لان المدرك للحسن
 هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فاما هو بالعقل لا غير
 وفي التثليل قوله تعالى واوتيت من كل شيء ردة على من زعم ان التخصيص

واما الحسن فهو واوتيت
 من كل شيء

واما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف وإنما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى ببعض الآخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا اوزائدا عطف على قوله ناقصا اى واما كون بعض افراد زائدا كالفاكهة لا يقع على العنب فى غير المستقل اى فيما اذا كان انشئ الموجب لقصر العام غير مشكل (وهو) اى العام (حقيقة فى البواقى) لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه لائق (وهو) اى العام (بجة ملاشبهة فيه) اى فى البواقى وهذا اذا كانت الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا (وى المستقل كلاما او غيره) اى فيما اذا كان العاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره (بجار)

لا يجرى فى النهر كالصمغ (قوله واما العادة) فلو حلف لا يأكل رأسا فلو كان مستعملا مرة فى رأس كل حيوان الا انه معلوم مادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه مادة رأس المصفور والجراد فيخص بما يكون شامرا بان يكتس فى التاييد ويبيع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمة والامكنة حصه ابو حنيفة رح اولا برأس البقر والعنم والامل واما برأس القر والعنم وهما برأس العنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعنى اللفظ الموصوع لعنى لا يستوى فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والصف كالملوك فى القرن والمكاتب والاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجودى الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك بالظاهر من قبل المشتك والمواظى اعنى ما وضع لعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لقصر الملك فيه لانه يملك رقة لا يداحى يكون احق بملكه ولا يملك المولى امتكابه ولا ولى المكاتب بخلاف الدبروام الولد فان قيل فكيف تتأدى الكفارة للمكاتب دون الدبروام الولد قلنا لان ذلك ما عتبار الرق وهو فى المكاتب كامل لانه عبد مائق عليه درهم والكتانة محتملة للصمغ واشترط الملك اما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف الدبروام الولد فان الرق فيها ناقص لان ما عت فيها من جهة العتق لا يستعمل الصمغ ولو حلف لا يأكل فاكهة لا يهله لم يحسب كل الصو الرطب والرماد عند اى حنيفة رح لان كلامها وان كان فاكهة لمة وعرضا الا ان فيه معنى زائدا على التمكن اى التلذذ والتمتع وهو البداية وقوام الدرس به مهده الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله فى غير المسئل) احتفاوقى العام الذى اخرج منه البعض هل هو حقيقة فى الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحاشية حقيقة وقال ابو بكر الرازى حقيقة ان كان الناقى غير منحصر اى له كسرة يعسر العلم بقدرها والامجار وقلنا ابو الحسين العسرى حقيقة ان كان غير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجار ان كان بمسقل

من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء
لاصفة وعبرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او
صفة لاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او
انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه
واختار المص ان اخراج البعض ان كان غير مستقل فصيغة العام
حقيقة في الباقي وان كان بمقتل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار
عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج
منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي ملاذا
قال عبيد احرار الاملا فالصيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي
وفيه نظر لانه ان اراد الوصع الشخصي بمعنى انه وصع هذا اللفظ
للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو
مجموع والالكان مشتركاً وسيجي في فصل الاستثناء ان المستثنى منه
متناول للمجموع وانما الاستثناء يجمع دخول المستثنى في الحكم وان اراد
الوصع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء
ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا
كذلك على ما سيأتي وقد صرح في بحث الاستثناء بان الداهيين الى
ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك فالمول
بانه محاذ فيه هذا ولينبهك على قاندة جليلة وهي ان الواضع النوعي
قد يكون بدوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو
متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص بهم وبواسطة تعبئه له مثل
الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة
فهو لفرد من مدلول ما الحق باخري هذه العلامة وكل اسم غير الى
بحور رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع من سميات ذلك الاسم وكل
جمع عرف باللام فهو لجميع تلك السميات الى غير ذلك ومثل هذا من
باب الحقيقة بمنزلة الموصوفات الشخصية ما عيانها بل اكثر الحقايق
من هذا القليل كالمسلي والمجموع والمضمر والمسوب ومادة الافعال
والمسندات والركنات وبالجملة كل ما يكون دلالاته على المعنى بالهيئة

وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يعهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكأن دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومنه مجاز تجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بإفراد اللفظ بعينه بالتعيين أو بغيره في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي والقسم الاول من المعنى تلفظ الاسود في مثل قولنا ركت الاسود من حيث قصد به الشيطان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل في ما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع لكل فاما خرج منه البعض بقى مستملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير تناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة تناول الباقي فيكون الباقي حقيقة من هذه الحيلولة وسيجيئ في فصل المحاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا معا اعتبار حيلتين وقد نظر لان ذلك اعما هو باعتبار وصعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعا لكل والبعض بالاشتراك لكأن عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع لكل وحقيقة من حيث الوضع لكل وحقيقة من حيث الوضع البعض الا ان التقدير انها موضوعا للاستراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المحاز على ما وعد المصنف وقد يحتاج من الباقي ليس نفس

الموصوم له الالف لفظا لما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته استعمال
ثان وليس كذلك بل يستعمل الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض
وهو لا يوجب التفسير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم
ليس بطريق المجاز عدم هدم اخراجه وكذا عدم اخراجه وعلى
هذا يكون المقصود على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل
بحسب تناول وانما خرج البعض عن الدخول في الحكم على
ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فلو جده فرق المص ههنا بين
المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضمولة امكن
ان يقال ان اللفظ موصوم لما قد عد انضمامه الى احدى تلك الصيغ
بمخلاف المستقل فانه غير محصور فلا يثبت باعتبار الوضع وفيه
نظر لانما ضمه بالصفة والمقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه
حقيقة في تناول ان العام بمثابة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل
عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب
وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد
اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكما ههنا واجيب
بأننا لنسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع لكل فإخراج البعض
يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف التكرير فان كل
واحد موصوم لسماء فإخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير
معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لانه مثل التكرير
لعيه وذكر شمس الأئمة ان حقيقة صيغة العموم لكل ومع ذلك فهي
حقيقة فيما وراء الخصوص لانها انما يتناولها من حيث انها لكل لا بعض
كالاستثناء يصير الكلام صارها عما وراء المستثنى بطريق انه لكل لا بعض
حتى لو كان الباقي دون اللب فهو كل ايضا وان كان نصيصة العموم
طرا الى احتمال ان يكون أكثر فلو قال بماليكي احرار الافلاق فلا
ولاعلمك له سواهما كان الاستثناء صهيلا لا احتمال ان يكون المستثنى
بعضا اذا كان سواهما محلا فماليكي احرار الاماليكي
(قوله اي لفظ العام محار) كان الاحسن ان تقول اي اللفظ العام

اي اللفظ العام مجاز في
الباقي (بطريق اطلاق اسم
الكل على البعض من
حيث القصر) اي من
حيث انه مقصور على
الباقي (حقيقة من حيث
التناول) اي من حيث
ان لفظ العام تناول
للباقي يكون حقيقة فيه
(على ما يأتي في فصل المجاز)

وهو شبهة ولم يفرقوا بين كونه بالكلام (اى التخصيص) (او غيره) فان العلماء قالوا كل ما يخص منه بمقتل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون التخصيص كلاما او غيره (لكن يجب هناك فرق وهو ان التخصيص بالعقل يقتضى ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتدا ٨٥ على العقل على انه مفروغ منه حتى لا نقول ان قوله

تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة) وهذا فرق تردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الترفع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة ما قرأنا في فاه يكفر جاهدتها اجاما مع كونها محصورة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا (واما الخصوص بالكلام فقد الكرخى لا يبقى جهة اصلا مطلقا ما كان المخصوص كالاستثناء من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان

بالوصف دون الاضافة اذا للكلام في صيغ العموم لاقى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في اشتراط الاستعراق فان اشتراط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفا بانتظام جمع من السميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى مادون الثلث (قوله وهو حجة) تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخفى من ان يكون مقصورا على البعض غير مستقل او مستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قل المقصر على البعض لعدم موث الشهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله الطليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال صبيده احرار الانصا لورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح جهة الى ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم موث الشهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره فاق على ما كان كما في الاستثناء وقد نظروا العقل قد يقتضى اخراج معنى مجهول فان يكون الحكم بما يتبع على الكل دون البعض مثل الرجال في النار فالاول ان يصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معاوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها واسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاحلاف الصادات

احد من المركبين استخاركم فاجره (او مجهولا كما راجح) خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا (لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص بالاستثناء اذ هو بين انه لم يدخل) اى التخصيص بين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه بين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يست به الحكم (وان كان معاوما فالظاهر ان يكون صلا لانه كلام مستقل) والا صل في النصوص

إذا الاستثناء لا يقبل التعليل
لأنه غير مستقل بنفسه وفي
سورة الاستثناء الصام
بجته في الباقي كما كان فكذا
التخصيص (و ان كان
مجهولا لا يبقى العام بجهة
لما قلنا) ان التخصيص
كالاستثناء والاستثناء
المجهول يجعل الباقي
مجهولا فلا يبقى العام بجهة
في الباقي (وعند البعض
ان كان معلوما فكما ذكرنا
انما ان العام يبقى فيما وراء
لخصوص كما كان (وان كان
مجهولا يسقط التخصيص
لأنه كلام مستقل بخلاف
الاستثناء) ولما كان
التخصيص كلاما مستقلا
وكان معاه مجهولا يسقط
هو بنفسه ولا يتعدى
جهالة الى صدر الكلام
بخلاف الاستثناء لأنه غير
مستقل بنفسه بل هو متعلق
بصدر الكلام لجهالته
يتعدى الى صدر الكلام
وعندنا يمكن فيه شبهة

وخفاء الزيادة والقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء
الهم الا ان يعلم القدر المخصوص قاصدا وان كان التخصيص هو
الكلام ففيه اختلاف فنه الكرخي لا يبقى جهة أصلا وعند البعض
ان كان التخصيص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا
يسقط التخصيص ويبقى العام على ما كان والخيار ان العام بعد
التخصيص دليل يمكن فيه شبهة معلوما كان التخصيص او مجهولا
والتمسكات مشروحة في الكتاب (قوله وان كان مجهولا لا يسقط)
التخصيص ويبقى العام بجهة فيما تاوله كما كان لان المجهول لا يصلح
دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتبدى
بجهالة التخصيص اليه لكون التخصيص مستقلا بخلاف الاستثناء
فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع
الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد بجهالته بوحسب
جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا بجملته متوقفا على البيان (قوله وعندنا
يمكن فيه شبهة) اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة
حتى لا يكون موجبا قطعيا وبقينا اما كونه بجهة فلا يحتاج السلف
من الصحابة وغيرهم بالهومات المخصوص منها البعض شايعا زايما
من غير تكثير فكان احكاما واما يمكن الشبهة فلانه اذا خرج منه
البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل
اذا اردت تعدد متساوية في كون القسط مجازا فيها من غير حسم
فلا يثبت بعض منها لأنه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما ولا
فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم
الرحمان ، ووع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج
من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون
واذا اخرج من المئتين اهل البعثة تعين غيرهم واما ما يابى فلان
الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على

لأنه علم انه غير محمول على ظاهره (وهو ارادة الكل فصل ان المراد البعض بطريق (ان لا يبقى)
المجاز مثلا اذا كان كل امرائه مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة
مساوي ان المصباح فيه فلا يثبت عدم معناه لانه ترجيح من غير مرجح مذكر بمره يمكن

ان لا يبقى العام شجة اصلا ويصير مجعلا موقوفا على البيان وثاية
توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل
ان كان الخصوص مجهولا لا يترجم شيء منها وان كان معلوما يترجم
بمجموع ما وراء الخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر
بالتعادل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجم من غير مرجح مختصا بصورة
المجهول (قوله حتى يخصصه) يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص
قطعا جار في العام بهذا التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث
معلوما كان الخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس
اجابوا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة
لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة
على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان نبوت الحكم
فيما وراء الخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيوزان بمعارضه
القياس بخلاف خبر الواحد قاطبة لاشك في اصله وانما الاحتمال
في طريقته باعتباره توهم علم الراوى او ماله عن الصدق الى الكذب
فلا يصلح القياس معارضه له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام
بالقياس على ان الخصوص لا يجب ان يكون مقارنا لقطع بترجي
القياس من الكتاب وليس بسديد لان القياس مطهر لاثبت بالخصص
بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع

(قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المحصن يشبهه بالماض بصيغته)
لانه كلام متداء مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه
الاستدلال بحكمه لان حكمه بيان ايات الحكم فيما وراء الخصوص وعدم
دخول الخصوص تحت حكم العام لارتفاع الحكم من محل الخصوص
بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين
الشبهين ان يعتبر بهما ويؤى حطمان كل منهما ولا يبطل احدهما
بالكلية فالمحصن ان كان مجهولا اى متساويا لما هو مجهول عند
السامع من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهاته الى
العام كما اسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله بوجبه جهالة

الشبهة فيه مقوله
فيصير عدنا كالعام الذي
لم يخص عند الشافعي
رحمه الله تعالى حتى
يخصصه خبر الواحد
والقياس ثم اراد ان بين
ان مع وجود هذه الشبهة
لا يسقط الاحتجاج به
قال لكن لا يسقط
الاحتجاج به لان المحصن
يشبهه بالماض بصيغته
والاستدلال بحكمه لما قلنا
ان كان مجهولا يسقط
في نفسه لشبه الاول
وبوجه جهالة في العام
لشبه الثاني (فيدخل
الشاكى سقوط العام
فلا يسقطه) اى بالشك
اذ قل التخصيص كان
معمولا به فلا خص دخل
الشك في انه هل نقي
معمولا به ام بطل بالشك
فلا يبطل بالشك (وان كان)
اى المحصن (معلوما
فالشبه الاول يصح تعليله)

يلمح بعض افراد العام بالسماح بالقياس بعض اخر من افراد ٨٨ العام فان تعليل الباسم

العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهاته اليه كما في الاستثناء المجهول فوق الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا يقين فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة جهالة يورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلولا فن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في المخصوص المستقلة فيوجب جهالة مما يبق تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الحنائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يبطل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبق العام بماله فوق الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجية الثابتة يقين بل يمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالخاسل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام واعتبار الحكم ببطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه (قوله لا يرد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول لمسببه الاول انه لشبهه بالسماح بسقوط كاسقط بالسماح المجهول ومعنى احتجاج جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء فيوجب ذلك كما يوجب الاستثناء معنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق اولى الى الوهم من قوله فلهذا لا والاول يصح تعليله انه لمسببه بالسماح يصح تعليله كما يصح تعليل السماح دفع ذلك الوهم لان السماح لا يصح تعليله لما لم يسم من نعم الص بالقياس على ما ساقى فان قيل فيجوز ان يصح تعليل المخصص اصلا لان كل شبهة يقتضيان عدم العمل قلنا شبهه بالسماح وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في السماح مانع وهو صيرورة القياس معار صانع ولا مانع في المخصص فيصح

هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفة بل يريد انه من حيث انه نص مستعمل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا) فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلا لما لحقنا واذا صح تعليله لا يدري انه كم خرج بالتعليل اى بالقياس وكما يبق تحت العام (فيوجب جهالة مما يبق تحت العام ولشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدحل الشك في سقوط العام فلا يسقطه) اى الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الحنائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر لطريق القياس من حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبق العام

حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبق العام حجة وقد كان قل التخصيص حجة فوق الشك (تعليله) في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قلنا وورد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء حجة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على دعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الحنائي ان عنده

لان ما اتخصى القياس
تخصيصه يخص ومالا
فلا كان المحصن ان لم
يدرك فيه علة لا يطل
فيقي العام في الباقي جهة
وان عرف فيه علة فكل
ما يوجد العلة به يخص
قياسا ومالا فلا يطل
العام باحتمال التعليل.
(مظهرها الفرق بين
التخصيص والشمخ) اى
لما ذكرنا ان تعليل
المحصن صحيح ظهر من
هذا الحكم الفرق بين
المحصن والسامخ فانه
لا يصح لتعليل السامخ
الذى ينسخ الحكم في
بعض افراد العام ليثبت
الشمخ في بعض آخر
قياسا صورته ان يرد نص
خاص حكمه بخالف الحكم
العام ويكون وروده
متراجعا عن ورود العام
فاما بمطله فانما لا تخصصا
على ماسق (فان العام
الذى نسخ بعض مآتوله
لا ينسخ بالقياس) لان
القياس لا ينسخ النص

في تعليله لشبهه بالسامخ اى لاستقلاله (قوله على ان احتمال التعليل)
يصح ربما لشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج
بالعام المحصن لاحوابا من الاشكال الواردة على كلام القوم بانه
لو كانت صحة تعليل المحصن توجب جهالة في العام وتنصى سقوطه
وبطلان جيبته كما زعمتم لوجب بطلان جيبته العام المحصن
هدمكم لانكم قائلون لصحة تعليل المحصن ادلايخى ان المذكور لا يصلح
جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة
التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المحصن اذا لم يدرك علة
فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا درك فاحتمال
التبر قائم لما في العلل من التزاما وعندما تعينت لا يرى لها في اى
قدر من افراد العام يوجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان
جيبته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت يقين
والشك لا يوجب روال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا (قوله
اذ هو) اى القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا يشخصه لان عمل
السامخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخص النص
العام الذى يخص منه البعض لان عمل المحصن انما هو على وجه
البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المحصن بين ان يقرر
ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المحصن بين
ان قدر مآتوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يحجر التخصيص بالقياس
ابتداء قلنا لان ما يناوله القياس داخل تحت العام قطعاً والقياس
بين عدم دخوله طاء فلا يجمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه
ايضا طئي والقياس مؤيد بما يساركه في بيان عدم دخول بعض الافراد
وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح مينا لهذا
العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذلك القياس المستنبطه لا يصلح
مينا للعام فلو اصر لم يكن الامار صا فيه نظر لان عدم صلوح
الاصل انما هو باعتبار عدم تناول لمى من افراد العام والكلام
في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه محصنا مدم صلوح

(اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم به المعارضة)

لانه بين انه لم يدخل وهما مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والشمخ والتخصيص

بالشرط (الامد) ففي المسئلة الاولى ليست حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المشتكى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة ﴿ ٩٠ ﴾ لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان

الاصل لليان لا يستلزم عدم حملوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص لعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ملبا لجواز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يناول شيئا ولا شيئا من افراد العام (قوله فاعبر الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثنى)
 اى بثن واحد ادلو فصل الثمن بان قال بينهما بالف كل واحد بخمس مائة صح في العدة هما خلافا لابي حنيفة (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) لان دخول السبي في العدة انما هو بصفة المالبس والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جع بين حي وميت او بين مته وزكية او بين خل وحر (قوله فصار البيع بالحصة ابتداء) فان قسم الف على فية العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يعرض عدا في الصورة الاولى وعلى فية الصد المبيع وقيمة الصد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال نعت ملك هذا العبد بحصة من الف الموزع على قيمة وقيمة ذلك الصد الاخر وهو بط لجمالة الثمن وقت البيع (قوله ولان ماليس جميع بصير سوطا) وذلك لانه لا يجمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قوله في الاخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاستراط انما هو عند صحة الايجاب فهما لثلا يكون المشتري ملحقا بالصرر بالبائع في قول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتب او مدرا او ام ولد يصح في العدة قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح

صدر الكلام يتناولوه فصار كأنه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فادنا لم يدخل احدهما في البيع فلا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بمحضته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل لجمالة واما قلنا ابتداء لان السبع بالحصة بقا صحيح كما أتى في المسئلة التي هي نظير التسخ والثاني ان البيع في الآخر يسع شرط مخالف لمنضى العقد وهو ان قبول ماليس جميع وهو الحر او الصد المستثنى يصير شرطا لقبول السبع ونظير التسخ ما اذا باع عدين بالعات احدهما

قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بمحضته فهذه المسئلة تناسب التسخ من حيث ان العبد (فهو) الذي مات قبل التسليم كان دخلا تحت البيع لكن لما مات في بداية البيع قبل التسليم انفسح فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد السبع في الصد الاخر مع انه يصير بها بالحصة لكن في حالة البقاء انه غير فسد لان الجمالة العارية لا تصد (ونظير التخصيص ما اذا باع عدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وعنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لالحكم فصار في السبب كالنسخ

التي لها النسخ ولم يختبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد الشرط القائم بخلافه الحزب العبدان بين حصص كل واحد عند أبي حنيفة) رح ﴿ ٩١ ﴾ ويان مناسبتها التخصيص ان التخصيص بشبه النسخ

فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال مع الاشتراط عند عدم صحة الاعجاب بهما وما ذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الاعجاب) لورود الاعجاب على الصدين لا في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار مع الملك عن التوث لا السبب عن الانقضاء على ما سيجي تحقيقه في فصل مفهوم المحاكمة (قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه) لانه اما ان يكون محل الخيار واثن كلاهما معا ومن او محل الخيار معلوما واثن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما واعاما والبن كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المستري بالخيار في سالم ثلثة ايام مال الثاني باعهما بالقيين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالقيين كلاهما بالف على انه بالخيار في احد هما مثال الرابع باعهما بالقيين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لئن كل واحد لا لافي الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الاعجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الاعجاب مبيع يعا واحدا فلا يكون يعا بالحصص ابتداء بل قاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط المفسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهاتهما في الرابعة فرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية اعني صح في الاولى رعاية لنسبة النسخ ولم يصح في الباقى رعاية لنسبة الاستثناء ووجه الاختصاص ان معاوية محل الخيار والثن ربح حاص الصحة فيلايم سده النسخ المقصي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح حاص الفساد فيلايم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور علا بالشبهين اما في الاولى فلا شبه

على العكس والرابع ان لا يكون سبيهما معلوما فلور اعيا كونه داخلا في الاعجاب يصح البيع في الصور الاربع رعاية ما في الداء انه يصير يعا بالحصص لكونه في القاء ولا في الامتلاء فلا يفسد البيع ولور اعيا كونه غير داخل في الحكم بفساد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وعنه معلوما لان قول غير المبيع يصير سراط لقبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلل

الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه البيع يوجب ثبوت العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساد فلابتجاء الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدى فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير صحيح فيكون قبوله شرطا فاسدا مقدما للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانقضاء والجواز اذ لم يوضع في النسخ الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك (قوله ولجهالة البيع او الثمن) فان قيل جهالة الثمن طارئة يعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كافي بيع الثمن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار ينص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينفذ الا لحكمة فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة انعدام كافي في بيع الحر فيحق الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع الثمن فان الايجاب تاول لهما واما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لانه قائم بجمع موث الحكم فيه والسبب بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيحق الايجاب متاوالا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في مخرج التوفيق وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم بصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم فيه لانه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فيحدث جهالة عن القسمة (قوله ولم يشترها) استارة الى جواب سؤال تقديره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو ضرورة قول ماليس بجمع شرطا لقول البيع كافي بجمع العدم مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير صحيح انما هو

ولجهالة البيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة شبه النسخ توجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا التشبيها وقتنا اذا كان محل الخيار او نعلم مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واداك كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ماليس بجمع يصير شرطا لقول البيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد فالف صفقة واحدة ويبى بمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند اى حسنه رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء فلا مشابهة للنسخ فيكون ماليس بجمع شرطا لقبول البيع

باعتبار شبه الاستئنا لانه غير داخل في الحكم واما اعتبار شبه التسخ
فغير مبيح لكونه داخل في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف
الحل او العبد المصرح باستئناه فانه ليس مبيح اصلا والحاصل ان محل
الخيار مبيح من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار
والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد السعر رعاية لشبه التسخ وفي غيرها
جهة كونه غير مبيح حتى يبعد راية لشبه الاستئناه (قوله فصل في
الفاظه) اي في الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره (وهي
اما لفظ تام بصيغته ومعناه) بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا
سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالتساوي اما تام بمعناه
فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يقابله ولا يتصور
ان يكون العام تاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام
بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد
والتناول لكل واحد اما ان يقابله على سبيل الشمول او على سبيل
البذل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على
الافتراد وحيث ثبت للاحاد انما ثبت لاه داخل في المجموع كالرطب
اسم لمسادون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم
لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد لبذل اي يفي ويجمع ويوجد الصبر
العائد اليه مثل الرطب داخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل
مصدر قام فوصفه ثم علب على الرجال خاصة لقيامهم بامور
النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما
جمع قائم كصوم جمع صائم والاصل ليس من انفسه بل جمع وكل منهما
يتناول الجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرطب
او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كداه وحله جماعة كان القل
لجميعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل
واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاني القوم الاريدا
ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت

(فصل في الفاظه) وهي
اما تام بصيغته ومعناه
كالرجال واما تام بمعناه
وهذا اما ان يتناول
المجموع كالرطب والقوم
وهو في معنى الجمع او كل
واحد على سبيل الشمول
نحو من يأتي فله درهم
او على سبيل البذل نحو
من يأتي اولاه درهم

من حيث ان معنى المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكن فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الا اذا وهذا كما يصح عندي عشرة الاواحد ولا يصح العشرة زوج الاواحد اذ ليس الحكم على الاحاد مل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او مفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهمين ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعاقب بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن او لافله درهم فكل واحد دخله او لمفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحقوا الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول سرروط بالاجتماع وفي الثاني بالانفراد وفي الثالث غير مشروط بشئ مهمما (قوله فالجمع مل الرجال والنساء وما في معناه) من العام الشاؤل للمجموع مل الزهط والقوم تصح الملائكة على اى عدد كان من الالة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد اعادة الالات بل يحتمل ان يراده السلف وان يراده الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه لا يكون مهما غير دال على الاستعراق فلا يوجب العموم بل يابيه لان الدلالة على الاستعراق شرطية ولا ينبغي ان الكلام في الجمع المعروف او المسمى في ذكره وكذلك اسما للمجموع والافتقار الى ان الزهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب الفقه فصار الحاصل ان المعروف باللام من المجموع واسما للمجموع افراد قات او كثر وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالزهط او العشرة فادونها كجمع القليل السليل والسمات والانس ونحو ذلك وماما تحقيق ان الموصوع للموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط العريف وعلى الثاني يصير مستوكا جيب وصع

(فالجمع وما في معناه يطلق على التلثة فصاعدا) بقوله يطلق على التلثة فصاعدا اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والزهط على كل عدد معين من التلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جمع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فكل عبيد احراز يستحق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل التلثة فصاعدا فان هذا يناقض معنى العموم

(لان اقل الجمع ثلثة) وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد انسان وقوله تعالى فقد صبت قلوبكما وقوله عليه الصلوة ﴿٩٥﴾ والسلام الاثنان فافوقهما جماعة ولما اجاع اهل

اللفة في اختلاف صبح الواحد والدية والجمع (ولا نزاع في الارث والوصية) فان اقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صبت قلوبكما) مجاز كما يذكر الجمع للواحد (والحديث مجمل على الوارث او على ستة تقدم الامام) فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على حسب الامام واما كان اثنين فصاعدا فالامام يقدم (او على اجتماع الرقعة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعفا نهى عنه السلام عن ان يسهروا واحدا او اسان لهوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما طهر قوة الاسلام رخص في سفرهما بين قائما جلدا على احد هذه الحان الثلاثة لثلاث مخالف اجاع اهل اللفة (ولا تمسك لهم نحو معلالاه مشترك

بدون التعريف لطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جع او على كل فرد وانه للأفراد الحقيقة خاصة والحقيقة والمقدرة جمعا وان مدلوله الاستمرارية الحقيقي اوعم من الحقيقي والعري فالكلام فيه طويل لا يحتمل المقام (قوله لان اقل الجمع ثلثة) اختلفوا في اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة الامة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يدورج نساء لا يحنث بزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اسان فصاعدا لان الاخرين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في الوارث والوصايا حتى ان في الميراث للاختصاص للثلاث كالاحوات وفي الوصية للابن ما الوصى لا تراه فلان الثاني (قوله تعالى فقد صبت قلوبكما) اي قلنا كما ادماجل الله لرجل من قلوب في حوجه الثالث قوله عليه السلام الاسان فافوقهما جماعة ومثله حجة من الفتوى فكيف من الى عليه السلام وتمسك الداهيون الى ارباقل الجمع ثلثة ما جاع اهل العمرة على اختلاف صبح الواحد والدية والجمع في غير ضمير التكلم لما استعرف من رجل رجلان و هو فعل وهم مفعلا وهم مفعولوا وايضا ما فوق الاثنين هو التبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح في الجمع من الاثنين مثل ما في البار رجلان رجلان وايضا يصح رجلان ثلثة واربعة ولا يصح رجلان اسان وليس ذلك بوجوب مراعات صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما منى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جوما ولا لفظ اسان متى على ما تقرر في موضعه ولا يصح جاء في زيد وعمر والعالمان ولا يصح العالمون مما اجاوا عن تمسكات المخالف اما من الاول فانه لا نزاع

بين التسمية والجمع لان المنى جمع) فانه يقولون فعلا صيغة مخصوصة بالجمع وقع على اثنين فلهذا ان الاثنين جمع مفعول مفعلا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التسمية والجمع لان المنى جمع

في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن
لا باعتبار ان صيغة الجمع موصوعة للثنتين فصاعدا بل باعتبار انه
ثبت بالدليل ان للامين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى
فان كانتا اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لآب وام اولآب اثنتين
فلهما الثلثان بماترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين
مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة محاورة فيكون للثنتين
ايضا حكم السات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان
قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق
الاشارة من حوله تعالى فلذلكم حمل حظ الاثنتين فانه يدل على ان حظ
الاس مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الاثنتين اعنى الثلثين ثم لما كان
هداموهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد حتى ذلك بقوله تعالى فان كن
نساء فوق اثنتين فلهن للماترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنين
مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من ايس يعلم ان حظهما ذلك بدور الابن
قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحققت الثلث مع اخ لها فمع اخت
لها بطريق الاولى واما المحجب فلانه منى على الارب اد الحاجب
لا يكون الا واما بالقوة او بالفعل على ان المحجب بالاخوين قد ثبت
باتفاق من الصحابة كما روى ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال لعثمان
رضى الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين
قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة
في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان احالفهم فيما رأوا
وروى لا يستطيع ان انقض امر اكل قلى وتوارى الناس واما
الوصية فلانها ملحقمة بالميراث من حيث ان كلاهما يثبت الملك
بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت واما الجواب عن الثاني
فهو ان اطلاق الجمع على الابن محاذ لطريق اطلاق اسم الكل
على العصى او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والحظر كما يطلق
الجمع على الواحد تستلزامى من قوله تعالى واناله لحاضون مع الاتفاق
على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر من هذا المحاذ

أعني ذكر المصو الذي لا يكون من الشخص الواحد بل يلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استعمال الجمع بين التثنية مع وسو حان المراد بمن هذا الجمع الاسان وقديحان بان المراد بالقلوب اليول والمواحي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن السالته فهو انه لادل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة ويجب تأويل الحديث في ذلك بان يحمل على ان للايين حكم الجمع في الموايراث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطعاف خلب الامام وتقدم الامام عليهما او في الماحة السفر لهما وارتعاع ما كان مهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بآء على علة الكفار او في انعقاد صلوة الجمعة لهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون العات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج مع وما يستق من ذلك لانه في اللغة ضم نبي آخر الى نبي وهذا حاصل في الاثنين مالاخلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ جمع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صعت قلوبكما فاه وفاق ففلى هذا لاساحة الى ما ذكره المص حواهي مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراك بين التثنية والجمع على الاشتراك المصوى دون المعطى لانه موصوع للتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكر وهذا مفهوم واحد يصدق على الايين واللبلة وما فوق ذلك كما يصدق هم صلوا على التلة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظا وتعدد وضع واحد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع محار في الايين واكتفى بهذا المحاز ولم يوصع للتكلم مع واحد آخر اسم خاص لتلا يكون اتبع مراجا للاصل لان التكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو طاهر بخلاف ما اذا كان

الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واحل
 انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره
 على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة
 مختص بالمشرة فادونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما
 فوق العشرة وهذا اوفق والاستعمالات وان صرح بخلافه كبير
 من اللغات (قوله فيصح تخصيص الجمع) قد اختلفوا في منتهى
 التخصيص قيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز
 الى المئة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمخار عند المص ان العام
 ان كان جمعا للرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز
 تخصيصه الى المئة تقريبا على انها اقل الجمع والتخصيص الى
 مائة ونها يخرج العدا عن الدلالة على الجمع فيصير لشمسا وان كان
 مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه
 الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل
 وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون اما عند
 قصد الاستراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد ومخار
 في البعض وكون المائة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا زراع
 في اطلاقه على الايسر بل الواحد مخار كاسق وايضا النزاع في الجمع
 الغير العام اذ العام منصرف للجميع لا اقل ولا اكثر مع لاهي لهذا التفرع
 اصلا الثاني ان حل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون
 عند تعدد الاستراق على ما سبأ في وح لا عموم فلا تخصص الثالث
 ان من قال لست كل رجل في المدة واكلت كل رمانة في الشتاء
 قل اردت واحدا عدلا عا عرها وعقلا ويمكن الجواب عن الاول
 بان نفس الصيغة للجميع والعموم عارض باللام والتخصيص انما رفع
 العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله مائة وعن الساق بان
 التعدد حل اللام على الاستراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون
 معيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امراه وهو معنى العموم
 والا استراق في الساق وعن السالب بان الكلام في الصحة لغة

فيصح تخصيص الجمع
 تعقيبا لقوله لان اقل
 الجمع مائة

الحلي الجمع أي الفرد الحقيقي (كالرجل وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد (نحو لا تزوج النساء بالواحد) أي يصبح تخصيص المرد إلى الواحد (والطائفة كالفرد) بهذا مصر ابن عباس رضي الله تعالى عنه قوله تعالى ﴿ ٩٩ ﴾ فلو لاصر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) أي من الفاظ

العام (الجمع المعروف باللام اذالم يكن معهودا لأن العرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فحين الكل) اصل ان لام التعريف اما العهد المخارقي او الذهنى واما لاستتراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل م الاستتراق م تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الطائفة الجديدة اولى من حله على تعريف الطبيعة والطائفة الجديدة اما تعريف العهد واستتراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستتراق لانه

(قوله والمراد التخصيص) بمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون المستقل هذا تأكيده فمع توهم حله على المعنى القوي وتقيده على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحو يجوز الى الواحد والجمع ايضا نحو اكرم الرجال الاجمال وان لم يكن العالم الا واحدا (قوله والطائفة كالفرد) يعنى انه اسم لواحد فافوقه كما فسر ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انصهت اليه علامة الجعاجة اعنى التامه وروى الضياع وفى الكشف الطائفة القرصة التى يمكن ان تكون حلقة واقفا ثلاثة اواربعة وهى صفه طائفة كانتها الجعاجة الحاصلة حول الشيء فتقصود المص انها ليست بالجمع كالرطل بل بمنزلة الفرد فيصح تخصيصها الى الواحد (قوله منها) الجمع المعروف باللام استدل على عمومها بالمقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين طاهر وتقرير الاول ان العرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصص معينة منها واحد اكل او اكثر مثل جاني رجل قتال الرجل كذا وقد يكون حصص غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها فى الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لى خمس واللام بالاجماع لتعريف ومناه الاشارة والتعبير والاشارة اما الى حصص معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحسب الاعتبار الى اعتبار الافراد هو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد تكون بحسب اعتبارها لى وح اما ان يوجد فيه قضية بحسب كفاي ادخل

اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او هذا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فانا علم ذلك فى الجمع الحلي باللام لا يمكن حله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع بافراد الماهية لا للماهية من حيب هى لكن يحمل عليها بطريق الجاهز على ما يأتى فى هذه الصعقة ولا يمكن حله على العهد اذالم يكن عهد قوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فعين الاستتراق (وتحسبهم بقوله عليه الصلوة والسلام

السوق وهو العهد الذهني أو لا وهو الاسترقاق استعرازا من ترجيح
بعض التساويات فالعهد الذهني والاسترقاق من فروع تعريف الحقيقة
ولهذا ذهب المحققون إلى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير
الآن أقوم اخذوا بالخاص وبجملوه أربعة أقسام توضيحا وتسهيلا
أذا تم هذا فقولنا الأصل أي الرائج هو العهد الخارجي لأنه حقيقة
العين وكما التميز ثم الاسترقاق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون
اعتبار الأفراد قبل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على
وجود قرينة العضية فالاسترقاق هو المفهوم من الإطلاق حيث
للعهد في الخارج حصوصا في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد
دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره
المص نظر لأنه جعل العهد الذهني مقدما على الاسترقاق بناء على أن
البعض يتيقن وهذا معارض بأن الاسترقاق أهم فائدة أكثر استعمالا
في السرم وأحوط في أكثر الأحكام أعني الإيجاب والندب والتعريم
والكرهية وأن كان البعض أحوط في الإباحة ومنقوض بتعريف
الماهية فإنه لا يوجد فرد دون الماهية وقد جعله متأخر عن الاسترقاق
بناء على أنه لا يبعد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم دون اللام
وهذا م ولو سلم منقوض بتعريف العهد الذهني فإن عدم الفائدة
فيه أظهر لأن دلالة الكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالة على
نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بأن المجهود الذهني في المعنى كالكرة
فإن قبل يعتبر فيه المهدية في الدهن فتبخر عن الكرة قلنا وكذلك
يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الدهن والاشارة البهائية عن
اسم الجنس الكرة مثل رجع رجي ورجع الرجعي والمجلة توقف
العهد الذهني على قرينة العضية وعدم الاسترقاق مما اتفقوا عليه
وقد صرح به المص أيضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر
عن الاسترقاق بنحو أكلت الحبز وسربت الماء إذ لا نعتي فالمجهود
الذهني الأمثل ذلك مما تدل القرينة على أنه لفرد دون نفس الحقيقة
ولبعض دون الكل وللبهم دون العين وإذا كان هذا تعريف

الأئمة من قریش) لما وقع
الاختلاف بعد رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم
في الخلافة فقال الانصار
من امير ومنكم امير تمسك
ابوبكر رضى الله عنه
بقوله عليه الصلوة
والسلام الأئمة من قریش
ولم ينكره احد

الاستثناء (قال مسابحا) ﴿ ١٠١ ﴾ هذا الجمع أى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس بطل

الجمعية حتى لو حلف لا
أتزوج النساء بحث
بالواحدة ويراد الواحد
بقوله تعالى إنما الصدقات
للفقراء ولو أوصى بشئ
ريد ولفقراء نصف بينه
وبينهم لقوله تعالى لا يهل
لنساء من بعد هذا
دليل على أن الجمع مجاز
عن الجنس (ولاه للام
يكن هاء مهوولة وليس
الاسترقاق لعدم الفائدة
يجب حمله على تعريف
الجنس) وأما قال لعدم
الفائدة أما بقوله لا أتزوج
النساء فلان اليمين للجمع
وتزوج جميع نساء الدنيا
غير يمكن لغيره يكون لنوا
وفي قوله تعالى إنما
الصدقات للفقراء لا يمكن
صرف الصدقات الى
جميع فقراء الدنيا فلا
يكون الاسترقاق مرادا
فيكون لتعريف الجنس
مجازا فيكون الآية لبيان
مصرف الزكاة (يهين
الجمعية فيه من وجه ولو
لم يحمل تبطل اللام
اصلا) أى اذا كان

المأهية طلت شعري ماسنى المهد الذهني المقدم على الاسترقاق
وماسنى تعريف المأهية حيث لا يكون الحكم على أفراد كما في قولنا
الإنسان حيوان ناطق (قوله ولصحة الاستثناء) فان قيل المستثنى منه
قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الأوحد أو اسم علم
مثل كسوت زيدا الرأس أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر اليوم
كلنا وأكرمته هؤلاء الرجال الأريضا فلا يكون الاستثناء دليل العموم
أوجب صده بوجوه الأول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن
عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع
مضاف الى العرفة أى جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا
الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد
غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء المتصل يجب
ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخر احواله
ومنعه من الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد قال كان
محصورا تاملا للمستثنى شمول العشرة لواحد وزيد للرأس والشهر
اليوم والجماعة التى فهم زيد صرح الاستثناء بالافلا يمس استرقاقه
ليقول المستثنى وغيره فيصح اخراجه السالك ان المراد استثناء
ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزاءه كفى الصور المذكورة
لا يقال فالمستثنى فى مثل هذه الرجال الأريضا ليس من الافراد لان
افراد الجمع جوع لا آحاد لا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع العرف
الغير المحصور انما هو على الآحاد دون المجموع شهادة الاستقراء
والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا
الرجل (قوله قال مسابحا) الجمع العرف باللام مجاز عن الجنس وهذا
ما ذكره جماعة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض
انه للجنس لقطع بان ليس القصد الى عهد أو استرقاق ولو حلف
لا يتزوج النساء أو لا يشتري العبيد أو لا يتكلم الناس يحسب بالواحد
لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة التلدة فى الجمع حتى انه حين
لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس

اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باقى فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنها

مفتحة ولم يتغير بكثرته افراده والواحد هو المتين فعمل به عند
الاطلاق وعدم الاسترقاق الا ان ينوى الصوم فح لا يحنث قط
ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين بنقد لان
تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه
نوى حقيقة لا ثبت الابالية فصار كانه نوى الجواز ثم هذا الجنس
بمتلة التكره يخص في الالاسات كما اذا خلف بركب الخيل يفصل البر
بركوب خيل واحد ويم في النفي مثل لا تحمل لك النساء اى واحدة منهن
فكقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة بجنس
الفقر فيحوز الصرف الى واحد وذلك لان الاسترقاق ليس بمستقيم
اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جمع
الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد
بالاحاد لا يثبت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لا نقول
لوسلم ان هذا معنى الاسترقاق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف
الزكاة الى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو ان يكون
هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول له دلالة على تعريف الجنس
اى الاشارة الى هذا الجنس من الاحناس ومعنى الجمعية باق من وجهه لان
الجنس يدل على الكثرة نصبا بمعنى انه مفهوم كل لا يمنع شركة الكثير
فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل
جنس يتضمن الجمع معنى الجمعية وهو التكثر باق من وجهه وان بطل
من وجهه حب صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهدته
وحصوره في الدهر فيكون اللام معمولاً والجمعية نافذة من كل وجه
لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لا نقول تقدير
عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جار تعريفه
باعتبار القصد الى مص افراده من حيث انها حاضرة في الدهن فح
لانتم اعتاد العهد الذهني في شئ من الصور المذكورة والصحيح
في الالاسات كون الجمع محاراً عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله

(فعلى هذا الوجه حرف
اللام معمول ومعنى الجمعية
باق من وجهه ولو لم يحمل
على هذا المعنى وتبقى
الجمعية على حالها يبطل
اللام بالكلية فعمله على
تعريف الجنس والاطال
الجمعية من وجه اولاً

تعالى لا يحمل لك النساء وقولهم فلا يركب الخيل (قوله وهذا
 معنى كلام فخر الاسلام) عارته ان مثل لاتزوج النساء ولاشترى
 الثياب يقع على الأقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار محار من اسم
 الجنس لانا اذا اقبلناه جمعا لما حرف العهد اصلا وادنا جملناه جنسا
 بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وحده
 وكان الجنس اولى قوله فلم من هذه الابحاث لاشك ان جل الجمع على
 الجنس محار وعلى العهد والاسترقاق حقيقة ولاسما للختلف
 الا عند تضرر الاصل ولهذا الوقت حالى على ما فى يدى من الدراهم
 ولاتى فيها زمة مئة درهم ولوحلف لا يكله الايام او الشهور
 يقع على العبرة عدده وعلى الاسوع والسنة عددها لانه امكن
 العهد لا يحمل على الجنس ولهذا قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الابصار
 انه للاسترقاق دون الجنس وان المعنى لا يدركه بكل نصر وهو سلب
 العموم أى فى النحول ورمع الابحاث الكلى فيكون سلبا جزيا وليس
 المعنى لا يدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب أى فى لكل
 احد فيكون سلبا كليا لا يقال كان الجمع المرفوع باللام فى الايات لا يحجب
 الحكم لكل فرد كذلك هو فى النفي لسلب الحكم من كل فرد كقوله
 تعالى وما الله يريد ظلما لاعداء الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي
 القوم الفاسقين لا نأقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه الجنس
 والجنس فى النفي بموقد يحجب من الآلهة ما بالايام الاحوال والاقوات
 وما الادراك فالعصر احصى من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفسها
 (قوله لصحة الاستثناء) كقوله تعالى ان عادى ليس لك عليهم
 سلطان الا من احك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم
 فابواب العموم بهادور قلنا مات العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى
 الكلام من غير ذكر فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع (قوله
 واختلف فى الجمع المنكر) لاشك فى عموم معنى انتظام جمع من السميات
 وانما الخلاف فى العموم بوصف الاسترقاق فلا كثرزور على انه ليس
 بصام لان رحالا فى المجموع كرجل فى الواحد ان يصح الملاقة على

وهذا معنى كلام فخر
 الاسلام فى باب موجب
 الامر فى معنى العموم
 والتكرار لانا اذا اقبلناه
 جمعا لما حرف العهد
 اصلا الى آخره علم من
 هذه الابحاث ان ما قالوا
 انه يحمل على الجنس محار
 مقيد بصور لا يمكن جعلها
 على العهد والاسترقاق
 حتى لو امكن يحمل عليه
 كفى قوله تعالى لا تدركه
 الابصار وان علمنا قالوا انه
 سلب العموم لا للعموم
 السلب فمجلسوا اللام
 لاسترقاق الجنس (والجمع
 المرفوع بمر اللام نحو
 صيدى احرار عام ايضا
 لصحة الاستثناء واختلف
 فى الجمع المنكر والاكثر على
 انه غير عام وعند البعض
 عام لصحة الاستثناء كقوله
 تعالى لو كان فيها آلهة
 الا الله لفسدتوا انفسهم
 (قوله الاعلى غير)

كل جمع كما يصح اخلاق رجل على كل فرد على سبيل الدلو بعضهم
على انه عند الاطلاق للاستفراق فيكون عاما لصحة الاستاء كقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا ولانه لو لم يكن للاستفراق
لكان البعض ولا قائل به اذ لاتزاع في صحة اخلاقه على الكل حقيقة
ولان في جملة على مادون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في
معنى الجمعية فلا يفسد الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة قائمته
وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انبى ولانه قد ثبتت اطلاقه
على كل مرتبة من مراتب الجموع فصحة على الاستفراق حل على جميع
حقايقه فكان اولى والجواب عن الاول ان الاسم استأهل صفة ولو كان
استأهله لوجب نصه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستفراق لا يستلزم
اعتبار عدمه لمرم البصية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض وعن
الثالث والرابع انه آيات الله بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك
اياهما كافي رجل لاجال اديبه وان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين
عدده ومادكر من الجمع بين الحقايق ان ارادته انه موضوع لكل
مرتبة وصحا على حدة ليكون مشتركا فهو م وان اراد انه موضوع
للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول
بعدم الاستفراق (قوله وسما المرء المحلى باللام) قد سبق ان
المعرف باللام اذالم يكن للعهد الخارجي فهو للاستفراق الا ان تدل
القرينة على انه لنفس الماهية كافي قولنا الانسان حيوان ناطق
او للمهود الذهني كافي اكلت الخنزير وسرقت الماء فانه للبعض الخارجي
المطابق للمهود الذهني وهو الخنزير الماء المقرر في الدهن انه يؤثر كل
ويشرب وهو مقدار مالمعلوم كذا ذكره المحققون والمصن جملته
لتعريف الماهية فكاه اراد للمهود الذهني المقدم على الاستفراق
مالم يسبق ذكره كقوله للام قد دخلت اللدوتعلم ارميه سوقا
ادخل السوق اشارة الى سوق اللد وسماه عبد المحققين معهود
خارجي لكونه اشارة الى معنى (قوله كقوله تعالى ان الانسان
لبي حسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) اي الذي

(ومنها المرء المحلى
باللام اذالم يكن للمهود
كقوله تعالى ان الانسان
لبي حسر الا الذين آمنوا
وقوله تعالى والسارق
والسارقة الا ان تدل
القرينة على انه تعريف
الماهية نحو اكلت الخنزير
وشرب الماء وانما
يحتاج تعريف الماهية
الى القرينة لما ذكرنا
ان الاصل في اللام العهد
فم الاستفراق ثم تعريف
الماهية

مرفق والتي مرفت نبه بالثالين على ان المراد باللام ههنا اسم
من حرف التعريف واسم الوصول مع ما في المثال الاول من الدليل
على كون الصيغة للمعوم (قوله ومنها) اي ومن الفاظ العلم
السكره الواقعة في موضع ورد فيه التي بارى نصب عليها حكم التي
فيلزمها المعوم ضرورة ان انتقله فرد بهم لا يكون الا بامتناع جميع
الافراد وقد يقصد بالسكره الواحد بصفة الوحدة فيرجع التي الى
الوصف فلا تمثّل ما في الدار رجل بل رجلان اما ان كانت مع
من ظاهرة او مقدره كما في ما من رجل او لارجل في البار فهو المعوم
قطعا ولهذا قال صاحب الكشف ان قراءة لاريب فيه ما قطع
توحيب الاستغراق والرفع تجوزوه واستدل المص على عموم السكره
النتية بالنص والاجماع اما الاولى فلا قوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى استهلام تقرير وتبكيث بمعنى انزل الله التوريه
على موسى واتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق
الحكم بفرد معين من الشيء تعلق بعض اراده ضرور وقد قصد
به اتيام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بنر من شيء فيجب
ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر سياً من الكتب على
انه سلب كلي ليسقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا مافي
السلب الجزئي مل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم يقل
بعضها على بعضهم وانما قال بالايجاب والسلب دون الموجهة
والسالة لان الكلية والعصية هما ليست في جانب المحكوم عليه بل
في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد
اجابا طولم يكن صدر الكلام تعيلا لكل مصود بحق لما كان اسما
الواحد الحق تعالى توحيدا وللإشارة الى هذا التقرير قال وكلمة
التوحيد دون ان يقول وتقولنا لا اله الا الله او لصفة الاستسما قل
لما فسرت لا اله بالمصود بحق لرم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى
ايضا اسم للمصود لما خلق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للعبود لما خلق
الموحد الناري لعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لانه

(ومنها السكره في موضع
التي قوله تعالى قل من
انزل الكتاب الذي جاء به
موسى في جواب ما انزل الله
على بنر من شيء) وجه
التمسك التمس قالوا
ما انزل الله على بنر من
شيء طولم يكن مل هذا
الكلام لسلب الكلي
لم يستقم في الرد عليهم
الايجاب الجزئي وهو قوله
تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى
(وكلمة التوحيد)

فكذلك احناه لا ضرب رجلا لان العين للنسج هنا اعلم ان العين ﴿ ١٠٦ ﴾ اما العمل او للنسج في قوله

اهم لهذا المفهوم الكلي كالاتي ثم لا يخفى ان الا ستنسج ههنا بدل
من اسم لا على العمل والخبر ممدود اي لاله موجودا وفي الوجود
الاله فان قلت هلا قدرت في الامكان وفي الاستقامت في الوجود
من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاه المنكرين في اعتقاد تعدد
الاله في الوجود ولان القرينة وهي في الجنس انما تدل على الوجود
دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الله غيره لا بيان
امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستسا مفرقا وانما
موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى
لا على نفي عبارة الله عن كل اله (قوله والنكرة في موضع الشرط)
يريد ان الشرط في مثل ان صلت فصد حرا و امراته طالق العين على
تحقيق تقيض مضبوط الشرط فان كان الشرط مبتدأ مثل ان صر يث
رجلا فكذلك هو عين للنسج بمقتضى قوا الله لا ضرب رجلا وان كان
منفيا مثل ان لم يضرب رجلا فكذلك فهو عين للعمل بمقتضى قوا الله
لا ضرب رجلا ولا نكاح ان النكرة في الشرط المثبت خاص بعيد
الايجاب الجزئي فيص ان يكون في جانب القبيض للمعوم والسلب
الكلي والنكرة في الشرط المعنى عام فيد السلب الكلي فيص ان يكون
في جانب القبيض لمخصوص والايجاب الحرفي فظهر ان عموم النكرة
في موضع الشرط ليس الاعوم النكرة في موضع النفي (قوله وكذا النكرة
الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لا تخص فردا واحدا من افراد تلك
النكرة كما اذا حلف لا يجالس الارجلا طامان العلم ليس بمخصص واحدا
من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الارجلا يدخل داره وحده
قل كل احد طامان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل
على عمومها بوجهين الاول الاستحتمال في قوله تعالى ولعد مؤمن
خير من مسرك وقول معروف خير من صدقة ينفعا اذى لقطع بان
هذا الحكم عام في كل عد مؤمن وكل قول معروف ومع ان قوله

ان ضرب يتدرجلا فيبقى
حر العين للنسج فيكون
كقوله لا ضرب رجلا
فتميط البرا لا يضرب
احدا من الرجال فيكون
لساب الكلي فيكون عاما
في طرف النفي وانما قيد
يقوله اذا كان الشرط
مشتا حتى لو كان الشرط
مفيا لا يكون عاما كقوله
ان لم يضرب رجلا
صدى حرفا مضارب
رجلا صرط البر ضرب
احد من الرجال فيكون
لا يوجب الجزئي (وكذا
النكرة الموصوفة بصفة
عامة عدنا نحو لا يجالس
الارجلا طامان ان يجالس
كل عالم لقوله تعالى ولعد
مؤمن خير من مسرك
وهو لمرور الآية
وانما يدل على العموم لانه
في امرض التعليل لقوله
تعالى ولا تكسر المسركين
حتى يؤموا وهذا الحكم
عام ولو لم يكن العلم

المذكورة عامة فاصح التعليل (ولان السمة الى المسق تدل على علمها كذا فكذلك (نقال)
السمة الى الموصوف بالمشق لان قوله لا يجالس الاعالا معناه لا يجالس طامان مع عموم العلة)
فان قوله لا يجالس الاعالا عام لمعوم العلة ومعناه لا يجالس الارجلا طامان اظهر الموصوف

ثم أتى ولقد مؤمن وقع في معرض التعليل لله في نكاح المتبركين وهو عام لما ذكرنا من اجتماع العرف باللام مأم في النبي والآيات فيصعب عموم العلة ليلام عموم الحكم وفي هذا إشارة إلى الرد على من زعم أن عموم النكحة الموصوفة تختص بغير الجبر أو بكلمة أي أو بالنكحة المستثناة عن التي الثاني أن تعاقب الحكم بالوصف المستثنى سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بأن مأخذ استباق الوصف علة لذلك الحكم فيم الحكم بمفهوم علة وهذا مراد من قل الصفة والموصوف كسي واحد فهو مأمومه ويدل على هذا الأصل أنه لو حلف لا يجالس الأرجلا بحث بمحالة رحلين ولو حلف لا يجالس الأرجلا طالم لم يثبت بمحالة طالم أو أكثر وقد يقال في بيان ذلك أن الاستثناء ليس مستقل بحكمه أغا يؤخذ من صدور الكلام وهذه النكحة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق التي لأن المعنى لا يجالس رجلا طالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الأرجلا طالما ولا ينجي أن هذا البيان جار فنيته في مثل لا يجالس الأرجلا والوجه ما سار إليه تنس الأئمة حيث قال أن النكحة إذا كانت غير موصوفة بالاستثناء باسم الشخص فيناول واحدا وإذا كانت موصوفة بالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورة مستثنى وتحقيق ذلك أن في النكحة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا يجالس الأرجلا معناه الأرجلا واحدا فيخص بمحالة رحلين إلا أنه قد تنصم إليها قرينة دالة على أن القصد منها إلى مجرد الجلوس دون الوحدة فلا يختص بعض الأفراد كما إذا وصفت بصفة عامة والحكم بما يصح تعليقه بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم لكل ما يوجد فيه الوصف إلا أن القرينة لا تنحصر في الوصف لقطع أن القصد في مثل نكحة خبر من جرادة وأكرم رجلا لامرأة إلى الخس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة لقطع فانه لا عموم في مثل نكحت رجلا طالما ووالله لا يجالس رجلا طالما ويحصل الرخصة واحدة والحاصل أن النكحة في غير موضع التي قد تم بحسب إحصاء المقام إلا أنه يكثر في النكحة الموصوفة

وهو الرجل وقول
لا يجالس الأرجلا
طالما كان طالما أيضا فان
قيل (النكحة الموصوفة
مقيدة والمعيد من أقسام
الحاصل قلنا هو

بوصف عام (قوله خاص من وجه) قلن قلت قد صرح فيما سبق أن
اللفظ الواحد لا يكون حاصلًا ما لم يكن حيزين قلن ليس المراد بالخاص
هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور اولوا حد بل
الاضافي اى ما يكون متاولا لبعض متاوله لفظ آخر لا بمجموعه
فيكون اقل تاولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا
في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاجال ان كلا منهما بالنسبة
الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان
التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسياته وان لم يكن عاما
كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسياته مثل العشرة (قوله
والنكرة في غير هذه المواضع) اى النفي والنسب التثبت والوصف
بصفة عامة تخصي لانها موصوفة للمرد فلانم الابدليل يوجب
العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرية لعل كل مثل اكرم كل رجل
والنكرة المشترقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم
ثمرة خير من حرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام تم النكرة
اذا كانت خاصا قلن وقعت في الانشاء فهى مطلق تدل على نفس
الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو التعرض
للدات دون الصفات لا بالنفي ولا بالانبات كقوله تعالى ان الله يأمركم
ان تدبخوا بقره فانه انشاء للامر بمتزلة صيغ القود مثل بعت
واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهى لانبات واحد
مهم من ذلك الحذف غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا
للمطلق باعتبار اشتغاله على قيد الوحدة وقائل ان يقول لانسلم عدم
تعرض المطلق بقيد الوحدة لقطع بان معنى ان تدبخوا بقره دمج
بقره واحدة ومعنى قصر برقة اعتناق رقة واحدة وكان المراد
ان ذلك ليس بلارم بل يجوز ان يراده نفس الحقيقة او فرد منها او
ما صدقت هى عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسر المحققون بالشايع
في جنسه معنى انه حصص بمحملة لخصص كثيرة بما يندرج تحت امر مشترك
من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخرافى انه

خاص من وجه عام
من وجه (اى خاص
بالنسبة الى المطلق الذى
لا يكون فيه ذلك القيد
عام في افراد ما يوجد
فيه ذلك القيد) والنكرة
في غير هذه المواضع خاص
لكونها تكون مطلقة
اذا كانت في الانشاء ونحو
قوله تعالى ان الله يأمركم
ان تدبخوا بقره وبعت
بها واحد مجهول عند
السامع اذا كانت في
الاخبار نحو رأيت
(رجلا)

لنقلنى لان القائلين بالعموم لا يريدون شيئا من الحكم لكل فرد حتى يجب
في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تنهبوا بقره
ذبح كل بقره وفي مثل قهر برقة بقره كل رقة بل المراد الصنف
الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح بقره اى بقره كانت وتحرر اى
رقة كانت فان سمى مثل هذا عاما عاما والافلا على انهم جعلوا اصل
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان
حصل مستغفرا كل بكرة كذلك والافلا جهة العموم (قوله فاذا)
اعيدت بكرة فلا يجزى الكلام الى ذكر البقرة واعادتها للعموم والخصوص
اردفه بما اشهر من ان البقرة اذا اعيدت بكرة فالتالى غير الاول
والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول املع كيفيته
من التنكير والتعريف او مدونها وح يكون طريق التعريف هو
اللام او اضافة ليصح اعادة المعرفة بكرة والعكس وتفصيل ذلك
ان المذكور اولا اما ان يكون بكرة معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد
بكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الباقى فان كان
بكرة فهو مغاير للاول والالتكال المناسب هو التعريف بانه على كونه
معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول جلالة على
المعهود الذى هو الاصل في اللام او الاضافة وذكر في الكشف انه
ان اعيدت البقرة بكرة فالتالى مغاير للاول والاصيه لان المعرفة
تستغرق الجنس والبكرة تناول العنص هيكون داخل في الكل سواء
قدم او اخر ومثل الامادة المعرفة بكرة قول الحماسى . صمعا عن
بنى دهل وقلنا القوم احواء . عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى
كانوا . مع القطع بان الباقى عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف
لا يبرم ان يكون للاستراق بل العهد هو الاصل وعقد تقدم المعهود
لا يبرم ان يكون البقرة عيه واما ثانيا فلما معنى كون الباقى عين الاول
ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك
واما ثالثا فلان اعادة المعرفة بكرة مع مقابلة الباقى الاول كثيرى
الكلام قال الله تعالى لم آتيا موسى الكتاب على قوله وهذا كتاب
انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا مصكم لبعض عدو وقال ورفع مصكم

(فاذا اعيدت بكرة)
كانت غير الاولى واذا
اعيدت معرفة كانت
عينها لان الاصل في
اللام العهد والمعرفة
اذا اعيدت المعرفة

فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل
وعند الاطلاق وخطو المقام عن القرآن والاقتداء بالنكرة
مع عدم المعايرة كقوله تعالى وهو الذي في السما والارض الله
وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان
ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم
جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشك من باب التوكيد
المعطى وقد تعاد النكرة معرفة مع المعايرة كقوله تعالى وهذا كتاب
انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على غافلين من قبلنا
وقد تعاد المعرفة معرفة مع المعايرة كقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم
المعايرة كقوله تعالى انما الحكم الله واحد وسيله كبر في الكلام لهم
هذا العلم علم لنا وكذا دخلت الدار فرأيت دارا كنا وكذا ومنه
بيت الخاسة (قوله فكذلك في الوحيين) يعني ان المعرفة مثل النكرة
في حالتها الامادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان
الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن
يحتمل عكس ذلك بان شوه ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني
غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالسائي هو
الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة صيره في النسخ بما ذكرنا فضا
الملك التوهم (قوله ان يعلب صريسين) منقول عن ابن عباس
وابن مسعود رضى الله عنهما وروى عن النبي عليه السلام انه خرج
الى اصحابه داب يوم فرحوا مستسرا وهو يصيح ويقول لن يعلب
صريسين وهذا يدل على ان الثاني معاير للاول في النكرة بخلاف
المعرفة فشكيريسترا للتعظيم او للافراد وتعريف الصبر العهد اى
الصبر الذى اتم عليه او الجس اى الذى يعرفه كل احد وقال فيكون
الصبر الثانى معاير الاول بخلاف الصبر وقد قل فخر الاسلام فيه
نظرو وجهوه ان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاول لتقريره في النفس
وتحكيمها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد الصبر

(فكذلك في الوجهين)
اى اذا اعيدت المعرفة
نكرة كان الثاني غير الاول
وان اعيدت معرفة كان
الثاني عين الاول فالمعبر
تكميل السائي وتوضيحه
قال ابن عباس رضى الله
تعالى عنه في قوله تعالى
فان مع الصبر يسرا ان
مع الصبر يسرا (ان
يعلب صريسين
والاصح ان هذا تأكيد

كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين
 فظاهر ان المص بقله والاصح ان هذا تأكيدي (قوله وان اقر
 بالف) يعني لو اراد صكنا على الشهود فاعرف عندهم مرتين او اكثر بالف
 في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه
 معروفا باللام الثالث في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بمحضرة
 شاهدين بالف ثم في مجلس اخر بمحضرة شاهدين بالمعنى غير بيان السبب
 فعند ابي حنيفة رح يلزمه العان بشرط ما يرة الشاهدين الآخرين
 للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا
 سلك على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكنا واشهد
 على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة
 العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق بل زيادة في الشهود
 وان اتحد المجلس فاللزام الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان
 للمعاش تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد
 وانما قيدنا كلاما من الاقرايين لكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف
 عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والاب عند القاضي فاللزام
 واحد اتفاقا كذا في المحيط في صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين
 بالف مقيد بما في هذا الصك وبمعنى ان تكون الواجب العا اتفاقا
 لان السكره اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند
 شاهدين ثم في مجلس آخر بالف شاهدين وتخريج المص رح فيها
 انه يجب ان يكون اللزم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى العيان بهاء
 على انها معرفة اعيدت سكره فيكون الثاني مغايرا للاول (قوله ومنها)
 اي وهي سكره ثم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوصف المخصوص
 والقصد الى العرد كسائر التكررات وانما يتم بموهم الصفة كما سبق
 في لا يتكلم الا رجلا عالما وسكره حال الاضافة الى السكره طاهر واما
 عند الاضافة الى المعرفة معناه انها لواحد منهم يصلح لكل واحد
 من الاحاد على سبيل الدل وان كانت معرفة بحسب القنط والمراود
 بوصفها الوصف الموسوي لا العت الموسوي لان الجملة بعدها

(وان اقر بالف مقيد
 بصك مرتين يجب الف
) وان اقر به منكرا يجب
 الفان عند اي حد
 ابي حنيفة رحمه الله الا
 ان يحد المجلس) فالاقسام
 العلية اربعة ففي قوله
 تعالى كما ارسلنا الى
 فرعون رسولا فخصي
 فرعون الرسول اعيدت
 السكره معرفة وفي قوله
 تعالى ان مع العسر يسرا
 اعيدت السكره نكرة
 والمعرفة معرفة وتظهير
 العرف التي تعاد سكره
 غير مدكور وهو ما اذا
 اقر بالف مقيد بصك ثم
 اقر في مجلس اخر بالف
 مسكرا لا رواية لهذا
 ولكن هي ان يجب الفان
 عند ابي حنيفة رحمه الله
 تعالى (ومعها اي وهي
 سكره ثم بالصفة)

قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله ليبلوكم ايكم
احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فمتم بذلك
مع انه لاحقاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها
بحسب الوضع لفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار
واعتق اى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها يعود
الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اناك وبجدة الجواب بالواحد مل
ريدا وعمر وضعيف يجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من
وما وغيرهما (قوله فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضر به)
جميعا مما او على الترتيب عتقوا جميعا فان قال اى عبيدى ضربته
فهو حر فضر بهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول
ان ضربهم على الترتيب بعدم المزامح والاغتبار الى المولى لان
زول العتق من جهة وجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب
وهو عام وفي السانى قطع عن الوصف لان الضرب اما اضيف
الى المخاطب لا الى الكرة التى تناولها اى واما لم يعتقوا جميعا ولا
واحدا منهم فيما اذا قال ايكم حل هذه الخشبة فهو حر والخشبة
تما يطبق حلها واحد حملوها معا لان الشرط هو حل الخشبة
كما لها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق
الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا تطبق حلها واحد لحملوها معا
عتقوا جميعا لان المقصود ما صيرورة الخشبة محمولة الى موضع
ساحته وهذا يحصل بطلاق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد
حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلا دهم
وذلك اما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بطلاق الحمل
(قوله وهذا الفرق مشكل من جهة الضم) لانه ان اريد بالوصف
العت التامى فلافت في شئ من صورتين اذا الجملة صلة او شرط
لان اياها موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف
من جهة المعنى هى موصوفة في صورتين لانها كما وصفت
في الاولى بالضارية للمخاطب وصفت في الثانية بالضرورية له

(فان قال اى عبيدى
ضربك فهو حر
فضر به عتقوا وان
قال اى عبيدى ضربته
لا يعتق الا واحد ظنوا
لان في الاول وصفه
بالضرب فصار ما
بهوى السانى قطع
الوصف عنه وهذا
الفرق مشكل من جهة
التحول الى الاول وضعه
بالضارية وفي السانى
بالضرورية

وهنا فرق آخر وهو ان الابدانول ﴿ ١١٣ ﴾ الا الواحد المكر في الاول) اى في قوله اى عبيدى

ضربك فهو حر (لما كان
حقه) اى حق الواحد
المتكر (معلقا بضره مع
قطع النظر عن الغير فيعتق
كل واحد باعتبار انه مفرد
مح لا يطل الوحدة ولو
لم يثبت هذا) اى عتق كل
واحد (وليس الض
اولى من البعض يطل
اى الكلام) بالكسبة
وفى الثانى وهو) قوله
اى عبيدى ضربته
(يثبت الواحد) ويغير
فيه الفاعل اذ هذا يمكن
التغيير من الماحل
الحاطب بخلاف الاول
(نحو انا هاب دبغ قد
طهر) هذا نظير الاول
فان طهارته متعلقة بداعته
من غير ان يكون له فاعل
معين يمكن منه التعبير
فيدل على العموم (ونحو
كل اى خبز تريد) هذا
نظير الثانى فان التغيير
من الفاعل الحاطب يمكن
ها فلا يمكن من اكل كل
واحد بل اكل واحد
لكى يتغير فيه الحاطب

ومل هذا الكلام لتغيير في العرف

والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الابرى
ان يوما فيما اذا قال والله لا اقر لكما الا يوما اقر لكما فيه عام بعموم
الوصف مع انه مستدال بصير التكلم واجاب صاحب الكنف
بان الضرب قائم بالضارب فلا تقوم بالضرر لانتفاع قيام
الوصف لواحد شخصي بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة
ويجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة
فيقدر مقدرها فلا يظهر اراه في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه
صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان
من التلازم وفيه نظر اما اولا فلا الضرب صفة اصابتها
تعلق الفاعل وهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به
وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاصايات
بالضامين واما ثانيا فلان الفعل متعدى يحتاج الى المفعول به
في التحمل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود قطعا
فاتصاه بالاول اشذوا المفعول به هما انما هو في ربط الصفة بالموصوف
لاى التعميم وكونه ضروريا لباقي الربط ولو سلم الفاعل ايضا
ضرورى فينتفى ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا يابى
الضرورة بل يؤكدها (قوله وهما فرق آخر تعرضه المص) حاصله
ان ابا الواحد مكر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان
الكلام بالكسبة وان اعتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلامر مح
ادلا اولوية لبعض تعين عتق الكل ومعنى الوحدة باقى من جهة ان
حق كل واحد معلق بضره مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا
الاعتبار واحد مفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد
باختيار الحاطب صره لان الكلام لتغيير الحاطب في تعينه بفصل
الاولوية وهو يثبت الواحد من غير عموم وطاهر انه لا معنى لتغيير
الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول
وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلا الصورة السابعة قد يكون
بحسب لا يتصور فيها التغيير مثل اى عبيدى وملكته دانتك او عهده

(ومنها من) وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون ﴿١١٤﴾ اليك ومنهم من ينظر اليك

كذلك فهو حروا ما نيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من الخاطب اختيار
العض بل ضرورة الجميع معا وعلى الترتيب فحينئذ لا يقتضي واحد
مهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يقتضي كل واحد
لما ذكر في الصورة الاولى لئلا يمتنع لجواز ان يصير كل واحد مقردا
بل للصورية كافي الضاربة واما ما لا فلا لانس في الصورة الاولى
عدم اولوية العض مطلقا اذا ضربوه معا على هذا التقدير
لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجوار ان يعتق واحد
مهم ويكون الخيار الى المولى كافي الصورة الثانية وكذا اذا قال اعتقت
واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يست عتق كل واحد
وليس البعض اولى من البعض يلزم نطال الكلام بالكلية لجوار
ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان
قلت كون اى لواحد اما يصح في المصاف الى العرصة مثل اى
انزح الوى الرخين واما اذا اصب الى النكرة فتدبر لانس مل
اى رجلين صرناك او الجمع مل اى رجال ضرورك قلت مراده المصاف
الى المعرفة لان الكلام فى اى عبيدى ضربك او ضربته (قوله
ومنها من) ويكون شرطيه واستعجابيه وموصوله وموصوفة
والاويلان تمام دوى القول لان معنى من حانف عليه درهم ان حانف
ريدوا وجامى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار
اريد فى الدرام عمرو الى غير ذلك صدل فى الصورتين الى لفظ من
قطعا لتطول التمسر والتفصيل المعتد واما الاحران فتدبر لانس
لعموم وشمول دوى القول وقد يكونان لمخصوص واراذه البعض
كافى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فجمع الصير
وامراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان
البعض متعدد لا محالة فجمع الصير لا يدل على العموم الا عدم يكتفى فى
العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله يستمعهم الا واحدا) هو آخرهم
ان وقع الاعتاق على الترتيب والاختيار الى المولى وذلك لان استعمال
من فى البعض هو السانع الكثير حيث يكون محروها ذا اعاص

فان المراد بعض مخصوص
من الما تين (ويقع عاما
فى العتلاء اذا كان للشرط
نحو من دخل دار ابنى
سفيان فهو ا من فان قل
من شاء من عبيدى عتقه
فهو حر فئا وا عتقوا
وفين ثنت من عبيدى
عتقه فاعتقه فشاء الكل
يقتضى الكل عندهما عملا
بكلمة العموم ومن البيان
وعندنا حقيقة رجه الله
يستقيم الا واحدا)
لان من التبعض (اذا
دخل على دى ابصاص
كافى كل من هذا الخبر
ولانه متيقن) اى البعض
متيقن لان اذا كان
لتبعض فظاهر وان
كان لبيان فالمعنى مراد
فارادة البعض متيقنة
وارادة الكل بمجموعة
(فوجب رعاية العموم
والتبعض وفى المسئلة
الاولى هذا مراعى لان
عتق كل معلق عتبه
مع قطع النظر عن غيره
فكل واحد بهذا

الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض يعتق كل واحد مع رعاية التبعض (فيحصل)
بخلاف من ثنت فان الخاطب ان شاء الكل هبة الكل من المجموع بمجموعة فيه فيطال التبعض وهذا

فيميل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كافي من شاء
 من عبيدي عتقه فهو حُر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ
 العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من نشاء
 منهم لقرينة قوله واستعزلهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر
 اعيين فانها ترجح العموم وكون من لبيان فصار الفرق بين من شاء
 من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان
 من للبيان دون التبعض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا
 لعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول
 عتقه لا كلمة من وضعفه ظ وييهما فرق آخر تعرده المص تقريره
 ان من يحتمل التبعض والبيان والتبعض متيقن ثابت على التقديرين
 ضرورة وجود البعض في ضمن الكل واردة الكل محتملة فيحصل
 من على التبعض اخذا بالتيقن المقطوع وترك الاحتمال المشكوك
 ففي من شاء من عبيدي امكن العمل لعموم من وتبعض من بان يعتق
 كل واحد لا لما علق عتق كل لشئهم مع قطع النظر عن الغير كان كل
 من شاء العتق بعصا من العبد بخلاف من شئت من عبيدي فان
 المحاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعض بالكلية وهذا ط
 على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المحاطب عتقه ليس
 بعصا العبد بل كلهم واما على تقدير الترتيب فيه اسكال لانه يصدق
 على كل واحد ان شاء المحاطب عتقه حال كونه بعصا من العبد
 ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الاعداد امر باطن لا اطلاع
 عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من احراح
 البعض ليتحقق التبعض وهما بطر وهوا العصبة التي تدل عليها
 من هي العصبة المحردة السافية للكلية لا العصبة التي هي اعم من
 ان تكون في ضمن الكل او بدونه وح لان سلم ان التبعض متيقن
 وهو ط (قوله ومهما ما في غير العقلاء) هذا قول بعض ائمة الامة
 والاكثر على انه بيم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى
 فاقرأ ما ينشركم من القرآن يحب قراءة جميع ما ينشركم عملا بالعموم كما

في قولهم ان كان ماى بطك غلاما قامت حرية قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما يفسر بصفة الانفراد دون الاحتجاج لانه عند الاجتماع يقلب متمسرا (قوله وقد مروجهما) اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رح فهو ان ما عام ومن البيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رح فهو ان من التبعض فيصير ان يكون ماثبات بعض الثلاث (قوله وهما محكمات) ليس المراد انهما لا يقبلان التصيين اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شئ وقوله واوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقبلان حاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في العرف واللام ومن وماو ذكر شمس الاثثة وفجر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولاه كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفردي سابق وهذا الوصف محقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل الحصن مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البذل (قوله فان دخل الكل يعني اذا اتيف لفظ كل الى التكررة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فعموم اجزاها فيصح كل رجل يشعه هذا الرصيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الجبر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معا) انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا ولا لكونه مسوقا للغير ومعنى الاول السابق المير المسبوق (قوله فكل اى كل واحد) من عشرة الداخلين معاوال بالنسبة الى المتصل الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اهل ولا يجب ان يقتصرا صاته الى الداخل ما يبالى من ليس بداخل اصلا (قوله بخلاف من دخل) اى لو قال من دخل هذا الحصن اولاه الف فدخله عشرة معالم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم

وقد مروجهما ومنها كل وجميع وهما محكمات في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على التكررة فعموم الافراد وان دخل على المعرفة فجميعهم كالواحد على سبيل الانفراد اى براد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على التكررة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولاه كذا فدخل عشرة معا يستقيم كل واحد ادى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتصل بخلاف من دخل

(وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اولامام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر ثلثا يلغوا فيقتضى العموم في الاول فيعدد الاول) وهذا الفرق قد تعددت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة من الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد من هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن ولا يمكن حل الاول ﴿ ١٣٧ ﴾ على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل

من دخل اولامام
كل دخل على قوله من
دخل اولامام اقتضى التعدد
في المضاف اليه وهو من
دخل اولامام يمكن حل
الاول على معناه الحقيقي
لان الاول الحقيقي لا
يكون متعددا ففراد معناه
المجاري وهو السابق
بالنسبة الى المتخلف (وجميع
عمومه على سبيل الاجتماع
فان قال جميع من دخل
هذا الحصن اولامام
كدا دخل عشرة فلم
نقل واحد وان دخلوا
مرادى يستحق الاول
فيصير مستعار الكل
كدا ذكره فخر الاسلام
في اصوله ويرد عليه انه
يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا يمكن ان يقال
ان اتفق الدخول على

من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهما لم يتحقق احد دخل
اولامام ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل
منهم او لجموعهم نقل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد
وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من اتما يثبت ضرورة
انها مكالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة نصيح الاستعارة (قوله
وهما فرق آخر) حاصله ان الاول هو السابق على جميع ماعده
وهو بهذا المعنى لا يتعدد صد اضافة الكل اليه يجب ان يكون
مجار السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعده او حصه
كالتمليب يجرى فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافردى اليه على
هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة ادلوكات موصولة وهي
معروفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون
هذا الحصن اولامام كذا فيصير ان يكون للمجموع حل واحد
وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى في صورة الدخول فرادى
ان يستحق النقل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا
المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم
بان النقل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم السوقية بالغير
مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة وبما يجب التنبه له ان اولامام
هنا ظرف بمعنى قل وليس من اوصاف الداخلين وكان المراد
من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولامام لا مثالا سم لذلك
(قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولامام) اعلم ان الشروط
لذلك العمل في مسائل قيد دخول الحصن قيد الاولوية اما ان يكون

سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق مرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لاندان يراد
احدهما معينا او ارادة كل واحد منهما معينا تاتي ارادة الاخر مع يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاقول
معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين احدهما استحقاق الاول للعمل سواء
كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم قسلا تاما فهما يراد
الامر الاول حتى يستحق الاول النقل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد للمعنى الحقيقي ولا الامراتاني

حتى لو دخل جماعة
يستحق الجمع مثلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام
التعريض والحث على
دخول الحصن او لا فيجب
ان يستحق السابق النقل
سواء كان منفردا او مجمعا
فلا يشترط الاجتماع لانه
اذا اقدم الاول على
الدخول فله نصيب غيره
من المسابقة لا يوجب
حرمان الاول من استحقاق
النقل فالتقريب دالة على
عدم اشتراط الاجتماع
فلا يراد المعنى الحقيقي
وايضا لا دليل على انه اذا
دخل جماعة يستحق كل
واحد من الجماعة فلا
تأمل الكلام دال على
ان للمجموع مثلا واحدا
فصار الكلام محازا من
قوله ان السابق يستحق
الفل سواء كان مفردا
او مجمعا فان دخل مفردا
او مجمعا يستحق لمعوم
المجاز فالاستحقاق مجتمعا
ليس لانه المعنى الحقيقي
بل لدخوله تحت عموم
المجاز وهذا بحث في طاية
التدقيق

مذكورا بمجرد لفظين او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير
الثلاث اما ان يكون للمداخل واحد او متعدد اما على سبيل
التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا قطب فله كمال النقل في
الصورتين الثلاث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل
فلا في هذا التفيل للتشجيع والمجاز الجلالة فلا استحقاق الجماعة بالدخول
او لا فالواحد اول لان الجلالة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا
فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نعل تام
في صورة من دخل وللمجموع نعل واحد في صورة جميع من دخل
لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاحتماع فالسرة كشخص واحد
سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومته على سبيل
الانفراد كالمزاج وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنعل الاول منهم
في الصور الثلاث اما في من وكل فظن اما في الجميع فلا يحمل ميتعازا
لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد هو ان الجلالة في دخوله
وحده اقوى فهو بالنعل اخرى كذا ذكره فمرا الاسلام واحترض
عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا
النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم عملا
بمجازة كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم اذا دخلوا معا يحمل الكلام
على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على
المجاز ورده صاحب الكشف والمص فان امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز انما هو بالطر الى الارادة دون الوقوع وهما قد تحقق
الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازة
كما يقال اقل اسدا ويراده سبع او رجل تهاجم حتى يعد متتلايا بهما
كان ادلواريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد لو اراد مجاز لم يستحق
الجميع فلا واحدا بل يستحق كل واحد عملا كما اذا صرح بلفظ
كل فلدفع هذا الاسكال او رد المص كلاما حاصله ان الجمع هو ليس
في معناه الحقيقي حتى يوقع استحقاق النفل على صفة الاحتماع للقربة
المساعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتعريض على

(مسئلة حكايه العمل لاتم لان العمل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى (١١٩) المشترك فيما مل فان ترجع بعض المعاني بالرأى فذاك وان ثبت

التساوى فالحكم في البعض يثبت بعمله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس) قال الشافعي رح لا يجوز القرض في الكعبة لانه يزم استدبار بعض اجزائها لكعبة ويحمل عمله عليه السلام على النعل ونحن نقول لما ثبت حواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين القرض والنعل في امر الاستقلال والاستدبار حاشا الاختيار تات فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا (واما من قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث للمعنى وان الحار عام جواب عن اشكال وهو ان يقال حكايه العمل لما لم يتم ما روى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لانه على نبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاحاب بان هذا

الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا للمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النعل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو بخلاف عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للصناعة نعل واحد كمال الواحد عملا بمصوم الجواز وهذا المعنى لبعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النعل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النعل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله كل الافرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلول على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النعل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النعل وهما قد اعترفت ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النعل ليس من جهة انه معتبر في المعنى الجاري بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل بقوله لا يراد المعنى الحقيقي اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اى استحقاق كل واحد تمام النعل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين ما نعل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تعريض على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو جازوا الكلام على حقيقته وحصلوا استحقاق المرء كمال النعل بما لا بدالة الص لى (قوله مسئلة) تحرير محل التراجع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي عملا من افعال النبي عليه السلام باسط طاهره العموم مل من بيع البرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عامام لاذهب نصهم الى عومه لان الظاهر من حال الصحابي المدلل العارف بالعمة انه لا يقل اهموم الابعاد علمه بتحقيقه وذهب الاكثرون الى انه لا يميز

ليس من باب حكايه العمل بل هو نقل الحديث للمعنى فهو حكايه عن قول النبي عليه السلام الشفعة مائة للجار وان سلمنا انه حكاية العمل امكن الحار عام لان الام لا متعراق الحسن لعدم المعهود فصار كقوله عليه السلام قصه بالشفعة لكاه حار كانه قال قصه بالشفعة لكاه حار

مسئلة (اللفظ الذي ورد به السؤال او حادثه اما ان لا يكون ﴿١٢٠﴾ مستقلا ويكون مع اما ان يخرج

لان الاحتجاج اتما هو بالمتكى لا الحكاية والعموم اتما هو في الحكاية
لا المتكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمتكى رح مثل
لذلك بقول الصحابي صلى الله عليه السلام داخل الكعبة ولا يفتني
انه لا يكون من محل التراجع الاعلى تخدير عموم الفعل المثبت في الجهات
والارمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع اتما يكون بصفة معينة
وفي زمان معين ومكان محدد انما يلحق به دليل من دلالة نص او قياس او نحو
ذلك محمد تمثيلهم لذلك مثل قضى بالشفعة للجار فانه ليس بحكاية
الفعل بل نقل الحديث بماء ولوم لم يلحق الجار عام وفيه نظر اما ولا
فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام فانه حكم
بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما تأييد فلان عموم لفظ
الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس التراجع الا فيما يكون حكاية الصحابي
بلفظ عام واما تأييد فانه حمله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه
السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح مد تسليم كونه حكاية للفعل
ضرورة ان الفعل اعني قضاء بالشفعة اتما وقع في بعض الجيران بل
في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم فان شئت مثلا
الشفعة ثابتة للجار قلنا مع بكون نقل الحديث ملغى لا حكاية الفعل
والتقدير مخرجه (قوله اللفظ الذي ورد به السؤال او حادثه) يعني
يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثه وروح ينحصر الاقسام في الاربعة
المذكورة لانتفاء ان يكون اللفظ قطعا في ابتداء لا يحتمل الجواب
ونفي خبر المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا دون اعتبار السؤال
او الحادثه مثل ثم قالها مقرر لما سبق من كلام موحى او معنى
استفهاما او حرا وبلى فانها مختصة بانجاب التي السابق استفهاما
او خبرا صلى هذا لا يصح بل في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون
ثم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتز في احكام التمرع
هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب
الايجاب والى استفهاما وحررا (قوله جلا لزيادة على الالف)
يعني لو قال ان تعددت اليوم وكذا في جواب تعال تعددني يحمل

مخرج الجواب قطعا او
الظاهر انه جواب مع
احتمال الابتداء والعكس
اي الظاهر انه ابتداء
الكلام مع احتمال الجواب
(نحو اليس لي عليك كذا
فيقول بل او اكان لي
عليك كذا فيقول ثم)
هذا نظير غير المستقل
(ونحو سمي فمجدوزني
ما من فرج) هذا نظير
المستقل الذي هو الظاهر
انه جواب قطعا (ونحو
تعال تعددني تعال ان
تعددت فكذا من غير
زيادة) هذا نظير المستقل
الذي الظاهر انه جواب
(ونحو ان تعددت اليوم
مع زيادة على تقدير الجواب)
هذا نظير المستقل الذي
الظاهر انه ابتداء مع
احتمال الجواب في كل
موضع ذكر لفظ نحو
فهو نظير قسم واحد
(في الثالثة الاولى يحمل
على الجواب وفي الرابع
يحمل على الابتداء
صدنا) جلا لزيادة على

الالف ولو قل تعال صيت الجواب

(كلامه)

صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان الصرة لمعوم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا ﴿١٢١﴾ بالمعومات الواردة في حوادث خاصة (فصل حكم

كلامه متناً حتى يبحث بالتفصيل في ذلك اليوم ذلك التداء المدعو اليه او غيره معه او يدونه لان في حله على الابتداء اعتبار الزيادة المفقولة الظاهرة والتداء الحلال المسننة وفي حله على الجواب الامر بالمعكس ولا ينبغي ان العمل بالحلال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمل اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (قوله ان الصرة لمعوم اللفظ لا لخصوص السبب) لان التمسك بما هو اللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالمعومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجابا على ان الصرة لمعوم اللفظ وذلك كآية الطهارة نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية الحان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقه رداء صفوان اوفي سرقه الحسن وكقوله عليه السلام اجابا هاب دافع فقد طهر ورد في شاة مجبومة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما عر لونه او طعمه او ريحه ورد حواما للسؤال عن مؤ بصاعة فان قيل لو كان عاما لسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاحتياط لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لفظ السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص احيب عن الاول فانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يتحمل التخصيص لدليل يدل عليه ومن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم بل قد يكون نفس معرفة اسباب رول الآيات وورود الاحاديث وحوادث القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا يسلو وحوادث المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام

المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاداور دا) اي المطلق والمقيد (ان) اختلف الحكم لم يحمل الحكم المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كآفة فلا عناق يتقيد بالمؤمنة) اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احد هما حكما غير المذكور يوجب تقييد الآخر كالنساء المذكوران احد الحكمين ايجاب الاعتناق والثاني بئ تملك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفى تملك الكافرة يستلزم بئ اعتناقها ضرورة ان ايجاب الاعتناق يستلزم ايجاب التملك ونفي اللزم يستلزم نفى اللزم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كآفة ثم هذا اوجب تقييد الاول بئ ايجاب الاعتناق

المؤمنة (وان اتحد) اي الحكم (ان) اختلف الحادثة ككفارة البين وكفارة القتل لا يحمل عبدا وعند الشافعي) يحمل سواء اتصى القياس اولا (وبعضهم رادوا ان اقتضى القياس) اي بعض اصحاب الشافعي رادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حله عليه (وان

اتحدت) ای الحادۃ کصدقۃ الفطر مثلاً (فان دخلا علی ﴿۱۲۲﴾ السبب نحو ادوا من کل حر

وعدوا دوا عن كل حر
وعمن السليين اى دخل
النص المطلق والمقيد
على السب بان الرأس
سبب لوجوب صدقة
الفطر وقد ورد نصان
يدل احدهما على ان الرأس
المطلق سبب وهو قوله
عليه السلام ادوا عن كل
حر وعد ويدل الآخر
على ان رأس المسلم سبب
وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعد
من المسلمين (لم يحمل عندنا
بل يجزم العمل بكل واحد
مهما اذلتا في الاسباب)
اى يمكن ان يكون المطلق
سببا والمقيد سببا (حالاته)
اى للشافعى رحمه الله
تعالى بتعاقب قوله لم يحمل
عدما (وان دخلا) اى
المطلق والمقيد (على
الحكم) فى صورة اتحاد
الحادثة (مخصوصايم ثلاثة
ايام مع قراءة ابن مسعود
رصى الله تعالى عدوهى
ثلاثة ايام متتابعات) وان
الحكم وجوب صوم ثلاثة

والخاص لما سبهم اياهم من جهة ان المطلق هو التابع في جنسه بمعنى انه حصص من الحقيقة محتملة لخصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشبوع بوجه ما كرر في مؤنة اخرجت من شبوع المؤنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقيات المؤنات وضبط الفصل انه اذا اورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدا الحكمين موحبا لتقيد الآخر اجرى المطلق على الخلافه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا طاروا وان كان احدهما موحبا لتقيد الآخر فالذات مثل اعتق رقة ولا تعتق رقة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقة ولا تملكني رقة كافرة فان نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه المؤنة حل المطلق على المقيد فان قلت معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موحبا بايجابه وان كان منعيا فعليه وهما قيد الكافرة منفي قيد ايجاب الاعتاق مني الكافرة وهو المؤنة ونقل عن المص ان معنى حل المطلق على المقيد تقييده بقيد ماسواء كان هو المذكور في المقيد او في غيره لانه في مقابلة احراء المطلق على اطلاقه معناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤنة لا السلامة وفيه نظر اذا لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وصحى^١ ان اراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منه او متنا فان كان منخفا فلا حل مثل لا تعتق رقة ولا تعتق رقة كافرة لا مكان الجمع ان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان متنا فاما ان يختلف الحادثه او يتحد فان اختلفت ككفارة اليدين والقتل فلا حل خلافا لما ساقى وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السب وسبوه او لا

ایام من غیر قبیہ التمتع و فی قراۃ اس مسعود الحکم و حوب صوم لاثنتی ایام متتابعات (ہاں کار)

اجزاءه (هذا اذا كان ١٢٣) الحكم مشتقان كان منفيان لا تنق رقبة ولا تعتق رقبة كفارة

لا يحمل اتماما فلا تعتق
اصلا له ان المطلق ساكت
والتقيد ما طاق فكان
اولي (مقول في حواب
ان التقيد اولي لكن اذا
تعارضوا ولا تعارض الا
في اتحاد الحادثة والحكم
كادكرنا في ثلثة ايام
متناعات (ولان التقيد
ريادة وصف بحري
بحري الشرط مباح
السبي) اي نفى الحكم
عدم الوصف
(في المخصوص وفي نظيره
كالكفارات مثلا فانها
حس واحد) هذا دليل
على المذهب الاخير وهو
انه يحمل ان اقتضى
القياس حمله وحاصله
ان التقيد بالوصف
كالتمحيص بالشرط
والتحصيص بالشرط
يوجب نفى الحكم عما عدا
عده وذلك الذي لما كان
مدلول النص التقيد كان
حكما شرعيا فثبت ان
النص في المخصوص وفي
نظيره بطريق القياس

فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس
مطلقا في احد الحدين ومقيدا بالاسلام في الآخر والايحمل المطلق
على التقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود
فصيام ثلثة ايام متناعات لا متاع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق
يوجب احراء غير المتناع لمواظبه الماء وره او التقيد يوجب عدم
احزائه لمخالفته الامور وفي هذا المثال اشارة الى الحواب عما يقال
انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على التقيد في حادثة اخرى
وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم المتناع في الصوم
يمس انا حمله على مقيد واراد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود
فانها مشهورة بمثلا يراد على الكتاب بخلاف قراءة ابن رضى الله
تعالى عنه مدة من ايام اخر متناعات في تضاريسا فانها شاذة لا يراد
مثلا على النص والشافعي اعالم بشرط المتناع لانه لا عمل هذه
بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالتال المتفق
عليه قوله عليه السلام في حديث الاحراءى سم شهر بن وروي
شهر بن مينايع (قوله ان المطلق ساكت) اخرج من ذهب الى حمل
المطلق على التقيد ولو عد اختلاف الحادثة او حريان الاملاق
والتقيد في السبب بان المطلق ساكت من ذكر التقيد والتقيد ما طاق به
فيكون اولي لان السكوت عدم وجوب القول بالموجب اي نعم
يكون اولي عند التعارض كما اذا دخل في الحكم واتحدت الحادثة
وهما لا تعارض لاما كان العمل بهما فقطع بان الشارع لو قال
او حث في كفارة القتل اعتناق رقبة مؤمنة في كفارة اليمين اعتناق
رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان معارضا (قوله لان التقيد)
هان قلت الآية بما قبل على ان السؤال والبحث عن القبول والاوصاف
الغير المذكورة يوجب التطبيق والمساواة لا على ان تقيد المطلق بوجوب
ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشغال به توجب ذلك والتقيد
بطريق الاول على ان المفهوم من الآية ان موجب المساواة هو
تلك القبول والاشياء المسؤل عنها وقد يقال في وجه الاستدلال

(واما قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤلكم) فهذه الآية تدل على ان المطلق بحري
على اطلاقة ولا يحمل على التقيد لان التقيد يوجب الخط والمساواة كافي بقرة بن اسرائيل

(وقال ابن عباس رضي الله عنهما ما ايهما الله واتبعوا ما بين الله) اي اتركوه على ايهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد العين فلا يحمل عليه (وبما ان الصلوة ما قيدوا امهات التسليم والدخول الوارد في الراتب ولان افعال الدليلين واحب ما يمكن فيحمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا لان نشرع في بني المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله (والتي في القيس عليه بناء ١٢٤) على الصمد الاصلي فكيف يبدى)

ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه سمي بهذا الصل ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المط فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (قوله وقال ابن عباس رضي) هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يحمل قول الصحابي حجة في القروع فضلا عن الاصول (قوله وبما ان الصلوة) قال عمر رضي الله عنه المراءة مسهية في كتاب الله تعالى قالهوها اي حال تحريرها عن قيد الدخول الثابت في الراتب فاطلقوها وعليه ان عقد اجاجع من بعدهم كذا في القويم وقد يحتاج بان الاجاجع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجاجع على اصل الكل بل لو اراد ان يكون ذلك لدليل لاخ لهم في هذه الصورة (قوله ولان افعال الدليلين واحب ما يمكن) وذلك في احراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على احراء المقيد غير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدلل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد حجة بين الدليلين اذ العمل بالمقيد ينلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد بهم من المطلق فلولا يحمل عليه يلزم الماء المقيد احب ما به بعيد استحباب المقيد وفصله واه عريضة والمطلق رخصة ونحو ذلك والمحملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق (قوله والتي في القيس

جواب عما قالوا انه يحمل عليه فانهم قالوا ان التي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فمحرر رقبة مؤمنة يدل على استحباب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا واصل عدم الاجزاء تحرير الرقة عن كفارة القتل وقد ثبت احراء المؤمنة بالنص في عدم احراء الكافرة على عدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا د في القياس من كون المعنى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعداد على قسمين الاول عدم احراء ما لا يكون تحرير رقة كعدم احراء

الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقة غير مؤمنة فالقسم الاول (عليه) اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني يختلف فيه عند الشافعية وحكم شرعي وعندنا عدم اصلي ما على ان الخصم بالوصف دال عنه على في الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قل فمحرر رقة فلولا يقل مؤمنة لمحرر الكافرة فلما قل مؤمنة قدم منه في تحرير الكافرة فيكون التي مدلول الص فكان حكما شرعيا ويصح نقول او حب تحرير المؤمنة اتداه وهو ساكن عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله فصدر الكلام موقوف على الاخر ويدت حكم الصدر بعد التكلم بالمعير

لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالصانع القيد بل لا يجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الأعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعنى حكماً ﴿١٢٥﴾ شرعياً لا علمياً أصلياً (ولا يمكن أن يعنى القيد غيبته العدم

ضخماً) جواب اشكال مقدر وهو أن يقال نحن نعنى القيد وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالصانع فثبت عدم أجزاء الكافرة ضخماً لا أنا نعنى هذا العدم قصداً ومثل هذا يجوز في القياس فقيس بقولنا لأن القيد هو قيد الإيمان مثلاً (يدل على الإثبات في القيد) أي يدل على إثبات الحكم في القيد وهو الإحراء في بحر برقية يوجد فيه قيد الإيمان (والتي في غيره) أي على نفي الحكم وهو نفي الإحراء في الرقبة الكافرة فثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين (والأول) وهو الإحراء المؤمنة (حاصل في القيس) وهو كفارة اليقين (بالصانع المطلق) وهو قوله أو تحرير (رقبة فلا يعيد تعديته فهي)

عليه) يعني أن جعل المطلق على القيد بالقياس طبعاً أما أولاً فلأن هذا القياس ليس تعدياً للحكم الشرعي بل العدم الأصلي وهو عدم إحراء غير القيد في صورة التقيد لاسيما في فصل مفهوم المخالفة وأما ثانياً فلأن فيه إبطاء للحكم شرعي ثابت بالصانع المطلق وهو أجزاء غير القيد كالكافرة مثلاً وأما ثانياً فلأن شرط القياس عدم الصانع على ثبوت الحكم في القيس وإثباته وهما المطلق نص دال على إحراء القيد وغيره من غير وحووب أحدهما على التحسين فلا يجوز أن يثبت بالقياس إحراء القيد ولعدم إحراء غير القيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لآلاني ولا بالانبات فيكون الحل في حق الوصف حالياً من الصانع لا نقول بموجع بل هو ناطق بالحكم في الحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم أن المطلق غير متعرض لقصصات لآلاني ولا بالانبات أنه لا يدل على أحدهما بالتحسين وهذا ولكن الخصم أن يقول المعنى هو وحووب القيد لأجزاء القيد ولا يتم أن الصانع المطلق يدل على عدم وحووب القيد بل على وحووب المطلق اعم من أن يكون في ضمن القيد أو غيره وهذا يدفع ما يقال أنه على تقدير صحة هذه التعدي لا يلزم عدم أجزاء غير القيد كالكافرة في كفارة اليقين لأن غاية الأمر أنه مجتمع فيه نصان مطلق وقيد تقدير أو لا دلالة للقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالصانع المطلق والمؤمنة بالصانع القيد أيضاً ولا امتناع في اجتماع الصانع والقياس في حكم واحد على ما نقول المذهب أنه إذا اجتمع المطلق والقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحل واجب اتفاقاً كما مر (قوله لأن القيد) يدل على الإثبات في القيد والتي في غيره فإن قلت هذا صريح في أن التي أيضاً مدلول الصانع كالانبات

أي التعدي (في الثاني قطع تعدي القيد تعدياً لعدم معنيها) أي عين تعدي العدم (وإن كانت غيرها هي مقصودة منها) أي وإن كانت تعدياً القيد غير تعدياً لعدم تعدياً العدم مقصودة من تعدي القيد وحاصل هذا الكلام أن تعدياً القيد هي عين تعدياً العدم وإن سلم أن مفهوم تعدياً القيد غير تعدياً العدم فمقدمة العدم مقصودة من تعدياً القيد فقط، قوله نحو: نعنى القيد فثبت العدم

ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أي تعدية القيد
 (لاثبات مالمس يحكم شرعي) وهو عدم اجراء الكافرة عنه عدم أسلي (واسطال الحكم الشرعي)
 وهو اجزاء الرقة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين
 او تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال
 على الحكم المعدي او على عدمه (وليس حل المطلق على القيد كتحصيل الصام كما زعموا يجوز
 بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في الحصول على جواز حل المطلق على القيد ان اقتضى
 القياس حله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق ﴿ ١٢٦ ﴾ عليها لان دلالة العام

يكون حكما شرعيا ضرورة مبنيا قضا ما تقدم من
 انه لدلالة في القيد على في الكافرة أصلا وانه عدم
 أصلي لاحكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب محاربة
 الخصم بتسامي بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر
 في السياق والساق قلت تسامح في العارة والمقصود
 انه لما ذكر القيد مهم من احزاء الكافرة فاق على
 العدم الاصلي (قوله ودلالة المطلق عليها) أي على
 الافراد صمية لان القصد منه انفس الحقيقة والى
 حصة غير معينة بمحملة لخصص كثيرة والمراد دلالة
 على الافراد على سبيل الدل دون الشمول لظهور ان
 قوله تعالى فحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق
 رقبة ما (قوله لا يغال انتم قديم الرقة بالسلامة)
 مورد الاشكال ليس حل المطلق على القيد بل اسطال
 حكم الاطلاق بالقياس وانما اوردته في الحصول جواما
 عما قيل ان قوله اعق رقبة يقتضي تمكن المكاف
 من اعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل

على الافراد قصدية (ودلالة المطلق
 عليها) ضمنية والعام يخص بالقياس اما
 مينا وبكم فيصان قيد المطلق بالقياس
 عندكم ايضا فاجاب مع جوار التحصيل
 بالقياس مطلقا بقوله (لان التحصيل
 بالنص انما يجوز عندنا اذا كان العام
 محصورا قطعي وهنا ثبت القيد ابتداء
 بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس
 فيصير القياس هاما مطلقا (فالحاصل
 ان العام لا يخص بالقياس عدا مطلقا
 بل انما يخص اذا حص اولا دليل قطعي
 وفي مثله حل المطلق على القيد لم يقيد
 المطلق من اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس
 بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا
 يكون كتحصيل العام (وقد قام الفرق
 بين الكمارات فان القتل من اعظم الكفار)
 لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق

بالقياس لا يجوز تبرل الى هذه المسئلة الحزبية وذكر
 فيها مانعا احرى من القياس وهو ان القتل من اعظم الكفار فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان
 ولا يشترط فيما دونه فان تعلل الكافرة بقدر علل الجاية (لا يقال انتم قديم الرقة بالسلامة)
 هذا اشكال اوردته عاليا في الحصول وهو انكم قديم المطلق في هذه المسئلة فأجاب بقوله
 (لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو ماثت جنس المصصة وهذا ما قال علماؤنا
 المطلق يصرف الى الكامل) أي الكامل فيما نطاق عليه هذا الاسم كالألم المطلق لا يصرف الى
 ما اورد فلا يكون حله على الكامل تقييد اولا يقال انتم قديم قديم قوله عليه الصلاة والسلام

(القياس)

ففي خمس من الأبل ذكوة بقوله في خمس من الأبل سائمة ذكوة مع انهما في السبب (والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على القيد وان اتحدت الحادثة اذا دحلا على السبب كما في صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى واشهدوا انما يتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما في حديثين) قال الله تعالى فاذا لميس اجلهن فامسكوهن بعموى او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاصامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوقة صدقة والصدقة قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتيونا ان تصيوا فاموا بمجاهله ﴿ ١٢٧ ﴾ (فصل حكم الشراكة التامة حتى يترحم احدكما عليه ولا يستعمل

في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لأنه لم
يوضع (المجموع) أعلم أن الواضع لا يخلو
أما الوضع المشترك لكل واحد من المعينين
بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر
أي (المجموع) أو لكل واحد منهما مطلقا
والثاني غير واقع لأن الواضع لم يضعه
للمجموع والآن يصح استعماله في أحدهما
بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا
صحيح أمّا ما وإبضا على تقدير الوقوع
يكون استعماله استعمالا في أحد المعينين وإن
جدا الأول أو الثالث فالتدعي لا ريب له
تخصيص استعماله على كل وضع يوجب
أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى الموضوع
له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد
باللفظ واعتبار كل من الوصفيين باقي اعتبار
الآخر ومن عرف مسبب وقوع الاشتراك
لأنه عليه تمام استعمال اللفظ المعنى

قوله لا م موضع المجموع إشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله في المعين اذا كان موصوفاً للمجموع ووسعده المجموع منتبها على القديريين الآخرين فلا يصح استعماله فيما كان مذكرا (ولا يحار الاستدراك الجمع بين الحقيقة والحار) فان العطفان استعمل في كرم معنى واحد بطريق الحار يرم ان يكون العطف الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والحارى معا وهذا لا يجوز (ما قيل يصلون على النبي الآية والصلاة من الدرجة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك في سياق الكلام لا يحاط الاقضاء فلا بد من اتحاد معنى الصاوة من الجميع لكنه تحتل باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا يحسب الى مع افعال الصالحين

فان الصلوة من الله تعالى رجة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من التنازع فيه فان العمل يتعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلى واجابوا عن هذا بان التمدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اى في صورة تعدد الضمائر ايضا فكون الآية من التنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال المشوك في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لا يحضرنه اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على السبيل عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يحرم الصلوة والملائكة يستمرون له بالانها الذين آمنوا دعوا له

الخلاف ما اذا امكن الجمع كاذكرنا من الاشكال بخلاف صيغة الفعل على قصد الامر والتهديد او الوجود او الاباحة مثلا لم يخلف القائلون بالجواز قبيل حقيقة وقيل مجاز وعن النافعي انه ط في المصنوع يجب الحمل عليهما عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الابدية وهذا معنى يوم المشرك فالعلم عنده فسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز قبيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنوع وقيل يصح لكنه ليس من الغنى بها فخلووا في الجمع مثل الصيغ فذهبوا الى ان الخلاف فيه مسمى على الخلاف في المفردان جاز جازوا والا فلا وقيل يجوز قيدوا ان لم يحز في المفرد وذهب المصنوع الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد الحقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلا بد يتوقف على كون المقط موصوفا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع فلو كان حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موصوفا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في واحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم بطل الاتفاق من سبب الملازمة مستدانا ما يجوز ان يكون موصوفا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع لا يكون استعمالا في احدهما في ولا زاع في صمته فان قيل لان معنى استعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موصوفا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موصوفا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موصوفا لكل واحد من المعنيين فالما ان تكون موصوفا له بدون الآخر اى بشرط انفراد عن الآخر او مطلقا اى مع قطع النظر عن انفراد عن الآخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موصوفا لكل واحد بشرط الآخر كما مر في بيان انفراد وصفه للمجموع وعلى التقديرين يثبت الدعي اما على الاول فقط واما على الثاني فلا وصح اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى

جعلته بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا يراد به غيره
عند الاستعمال قد أمّا لا يمكن الا اعتصار وضع واحد لأن اعتبار
كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادته هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى
الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد
لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه
بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد او غير مراد في حالة
واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله (ومن عرف سبب وقوع
الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله) اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة
في اطلاق واحد وذلك لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين
اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الانهاك او لفعلة
من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو
تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما
نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو بط ضرورة
انقضاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مطلقة منشاؤها
اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على
المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين
جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال
في اياك تعبد معناه تخصصك بالمادة وفي ضمير الفصل انه تخصيص السند
اليه بالسند وخصصت فلانا لذكر اى ذكرته وحده وهذا هو المراد
بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعينه لذلك المعنى وجعله مفردا لذلك
من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى للمخصص
ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اى من غير
اشتراط اسرار او اجتماع ليستعمل تارة في هذا الموضوع له من غير
استعمال في الآخر وتارة مع استعماله في المعنى المستعمل فيه في الحالين
نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واماماته لا يستعمل في اكثر
من معنى واحد محارفا له يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو

باطل لما سألني بيان لزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد به المجموع
وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس
الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق
واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد
به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لان نفس المراد
ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع
اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له
فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الارادة كل واحد من
المعنيين اذ ليس ههما مجموع براد اللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين
بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ وبما ير
كلا من المعنيين فقدم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي
المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع
هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني او اكثر على ان يكون كل منهما
مراد باللفظ ومناخا للحكم لادخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناخا
واستعماله في المعنيين على هذا الوجه لا يتصور الا بان تكون بين المعنيين
علاقة فیراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب
الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز ادلو اريد كل
واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير
بختلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما
ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراد
وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما استعماله في كل منهما على انه
معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين
بطا لا يتناقض فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على
الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار
الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على
الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف

كان هذا الكلام في غاية الركاة فلم انه لابد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة قالوا ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما (١٣٦) ذكر في قوله تعالى يحبههم ويحبهون ان الرحمة من الله إيصال

الثواب من العبد الطاعة ليس المراد ان الرحمة مشتركة من حيث الوصف بل المراد انه اراد الرحمة لازمة واللازم من الله تعالى ذلك ومن الصد هذا واما المجازي وكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام م ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوصف ولما يبيها اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لان معناه مختلف وضما وهذا جواب حسن تردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله

اطلاق الواحد على الامم واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصفته على انه ح يهود الاعتراض السابق على ما نقل من النص (قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاة) لان ايجاب الاكتفاء انما هو بالمثل والتعريض على ما صدر عن القندي به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقروا القرآن وفيه نظر لا لركاة الكلام وعدم ايجاب الاكتفاء عند اختلاف معاني الاضال المذكورة اما يلزم اذالم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب فليقطع انه لا ركاة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد دخل عليه فخدموه وعظموه ايها الربا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرجم الي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بحاكمكم من الدعاء والثناء عليه (كان كلاما حسنا) قوله ولما أتوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه حد بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موسوعة لمعان مختلفة بأوصاف متعددة يلزم الاشتراك (قوله وهذا جواب حسن) ثم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بجمع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجوز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي (قوله اذ يمكن ان يراد بالعبادة الاضداد في الجميع) فيه بحث لانه ان اراد بالانقياد امتثال اوامر الكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر

يجعله من في السموات آية حيث نسب اليهود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والنبات فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وصع الجهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالعبادة التسبب الى الانسان هو وضع الجهة على الارض اذ لو كان المراد الاضداد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل بجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالعبادة الانقياد في الجميع وما ذكرنا

بالمعنى والاصطلاح لا يبعد ان
 قوله بالسجود وضع
 للرأس على الارض
 في الجمع ولا يحكم باستحقاقه
 من الجمادات الا ان يحكم
 باستحقاقه التسبيح
 من الجمادات والشهادة
 من الجوارح والاعضاء
 يوم القيمة مع ان يحكم
 الكتاب مطلق بهذا وقد
 صح ان السجود عليه السلام
 سمح تسبيح الحصى وقوله
 تعالى ولكن لا تعبدون
 تسبيحهم يحق ان المراد
 هو حقيقة التسبيح لا
 الدلالة على وحدانيته
 تعالى فان قوله تعالى
 لا تعبدون لا يلقى بهذا
 فهم بهذا ان وضع الرأس
 خضوعا لله تعالى غير
 بمنع من الجمادات بل هو
 كاش لا يكره الا مسكر
 خوارق العادات
 (التقسيم الثاني في استعمال
 اللفظ في المعنى فان اشتمل
 فيما وضعه على معنى الوصف
 المعنوي والسرعي
 والعرفي والاصطلاحي

(فاللفظ حقيقة) اي بالحقيقة التي يكون الوصف بها بالحقيقة المقول السرعي يكون حقيقة (حقيقة)
 في المعنى المقول اليه من حيث التعريف وفي المقول عنده من حيث التسمية واما قال فاللفظ حقيقة لان بعض

شبهة أو مجاز لأنه استعمال فيما وضع له حقيقة وإن استعمل في غيره
فإن كان للعلاقة بينه وبين الموضوع له مجاز والمرتجل وهو أيضا
من قسم الحقيقة لأن الاستعمال الصحيح في التبرع لا علاقة وضع جديد
فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وإنما جعله من قسم
المستعمل في غير ما وضع له نظرا إلى الوضع الأول فإنه أولى بالاعتبار
فإن قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا يخصص في الجواز والمرتل
بل قد يكون مقولا قلنا نعم إلا أنه لما كان حقيقة من جهة محارم من جهة
لوجود العلاقة وكان ذلك يقتضي الزيادة تفصيل وبيان آخر حكمه
فإن قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة والمرتل يجوز
أن يكون محارم في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول قلنا لما تكرر
الإطلاع على أن الماثل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الأمر الظاهر
وهو وجود العلاقة وعدمها فلهذا الأول منقول والثاني مرتجلا
علم في المرتجل عدم العلاقة وفي المقول وجودها لكن لا صحة
الاستعمال بل لا لولوية هذا الاسم بالتحسين لهذا المعنى قد الاستعمال
لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز إذ لا ينصف اللفظ بهما قل
الاستعمال بخلاف المرتجل فإنه يكفي فيه مجرد النقل والتحسين وقدنا
الاستعمال بالصحيح احتراز عن الماثل استعمال لفظ الأرض في السماء
من غير قصد إلى وضع حديث المراد وضع اللفظ تعيينه للمعنى بحسب
مدل عليه من غير قرينة أي يكون العلم بالعين كافيا في ذلك فإن كان
ذلك التحسين من جهة وأصح اللفظ موضع لغوي والأما كان من
السارح موضع شرعي والأما كان من قوم مخصوص كاهل الصامات
من العلماء وغيرهم موضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا أو الفوضع
عرفي عام وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام فالمرتجل
في الحقيقة هو الوضع نسي من الأوضاع المذكورة وفي المجاز عدم
الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن يكون موضوعا لذلك المعنى
في جميع الأوضاع ولا في المجاز أن لا يكون موضوعا للمعنى بجميع الأوضاع
الأوضاع فإن اتفق في الحقيقة أن يكون موضوعا للمعنى بجميع الأوضاع

الاس قد يطلقون
الحقيقة والمجاز على المعنى
أما مجازا وأما على أنه
من خطئه العوام (وإن
استعمل في غيره لعلاقة
بينهما مجاز) أي وإن
استعمل في غير ما وضع له
بحقيقة ما سواه كان من
حسب اللفظ أو نحوها مجاز
بالحيثية التي يكون بها
غير ما وضع له فالمقول
الشرعي مجاز في المعنى
الأول من حيث الشرع
وفي المعنى الثاني من حيث
القصة واللفظ الواحد
يمكن أن يكون حقيقة
ومجازا بالنسبة إلى المعنى
الواحد لكن من جهتين
(ولا لعلاقة المرتجل وهو
حقيقة أيضا للوضع
الجديد) فالاستعمال اللفظ
في غير ما وضع له للعلاقة
يكون وصفا جديدا
فالمرتجل حقيقة في المعنى
الثاني بسبب الوضع الثاني

الاربعة فهي الحقيقة على الاخلاق والافعال بحقيقة مقيدة بالجهة
 التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدماء
 حقيقة لغة مجاز شرما وكذا المبالا قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا
 فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوصاف وقد يكون مقيدا بالجهة التي
 بها كان غير موضوع لها كلفظ الصلوة في الاركان الخصوصية مجاز
 لغة حقيقة شرما فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون
 حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة
 واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة
 على ما سبق ثم اخلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اخلاق
 اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عسارة العلماء مع ما بين اللفظ
 والمعنى من الملاسة الظاهرة فيكون مجازا لاخطاء وحله على خطاء
 العوام من خطاء الخواص فان قيل لابد في التعريفين من تقييد الوضع
 باصطلاح الخطاب احترازا عن انتفاصهما جعلا ومما فان لفظ
 الصلوة في الشرع محاد في الدماء مع انه مستعمل في الموضوع في الجملة
 وحقيقة في الاركان الخصوصية مع انه مستعمل في غير الموضوع له
 في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذات الاربع مجاز
 لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من
 افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له
 في الجملة اعني العرف العام قلنا قد الحيدية مأخوذ في تعريف الامور
 التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحدف من اللفظ
 لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحياة فالمراد
 ان الحقيقة لفظا مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز
 لفظا مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحيث
 لا انتفاص لان اسم مال لفظ الصلوة في الدماء شرما لا يكون من حيث
 انه موضوع له ولا في الاركان الخصوصية من حيث انها غير الموضوع له
 وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا
 استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو

واما المقول فانه ماغلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول
 مجاز في الثاني من حيث اللفظ ﴿١٣٥﴾ بالعكس أي حقيقة في الثاني مجاز في الاول من حيث الناقل وهو

اما التشرع او العرف او
 الاصطلاح ومنه ماغلب
 في بعض افراد الموضوع
 له حتى هجر الثاني كاللابة
 مثلا من حيث اللثة
 اخلاقتها على القرس
 بطريق الحقيقة لكن
 اذا خصته أي خصت
 اللابة بالقرس (مع رعاية
 المعنى) أي المعنى الاول
 وهو مايدب على الأرض
 (صارت مجازا اذا اريد
 بهاغير ماوصفته وهو
 مايدب مع خصوصية
 القرس ومن حيث العرف
 صارت كأنها موضوعة
 له ابتداء لأنها لما خصت
 به فكانه لم يراع المعنى
 الاول فصارت اسماله
 فظهر ان اعتبار المعنى
 الاول فيه (وهو مايدب
 ليس لصفحة اطلاقه) أي
 المقول (عليه) الضمير
 يرجع الى المعنى الاول
 ويراد بالمعنى الاول
 الافراد التي يوجد

بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللفظة
 لنوات الأربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه
 من حيث انه من افراد مايدب على الأرض وهو نفس الموضوع له
 لفظ فان قيل تعريف المجاز شامل فكناية فلا بد من اشتراط قرينة
 ماقصة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا معنى ان الكناية
 مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لانها بل لينقل منه الى ملومه
 وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية
 باصطلاح الأصول فان استعملت في الموضوع له حقيقة والانتهاز
 فلا إشكال فان قيل المجاز بالزيادة او القصاص خارج عن الحد كقوله
 تعالى ليس كنهه شيء واسئل القرينة قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى
 ما نحن بصده بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في الفتاح
 والتعريف المذكور اعماهو الجبار الذي هو صفة اللفظ باعتبار
 استعماله في المعنى لا الجبار بالزيادة او نقصان الذي هو صفة الاله
 او صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه لا اتصال اللفظ الزائد
 مشتمل لالمعنى فيكون مشتملا في غير ماوصفه ضرورة انه انما وضع
 للاستعمال في معنى لانا نقول لاسمائه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل
 لمعنى والفرق طو اوضح على ان الامعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال
 في معنى غير الموضوع له بل ياتي وهو ط والتحقيق ان معنى استعمال
 اللفظ في الموضوع له او في غيره طلب دلالة عليه و ارادته منه مجرد
 الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم ولا يصح ههنا لاشتراط العلاقة
 بين المعين ولا في عبارة فخر الاسلام لاحضاره ارادة المعنى غير الموضوع
 فكيف في صاره من جمع بين الامرين (قوله واما المقول) لما كان
 التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه لم يتحمل بهما
 نقل فهو المشترك وان تحل ما لم يمكن النقل لماسة مرتجل وان كان
 فان هجر المعنى الاول فمقول والافني الاول حقيقة وفي الثاني مجاز

فيها المعنى الاول (كما في الحقيقة) فان في الحقيقة اعياض المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على
 كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (ولاصحة اطلاقه) أي المقول (على المعنى الثاني) وهو مايدب مع
 خصوصية القرس (كما في المجازي) فان في المجاز اعياض المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق

باللغة التي كان يخرج منها لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى (١٣٦) الثاني (في لزوم هذه الأقسام)

مورعاً في الكلام من المتعول والمرجّل قسم مقابل السقيمة والمجازة وفيه
فلك بيان أن المرجّل في المعنى الثاني حقيقة والمقول فيه حقيقة
من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الأقسام
الحقيقية والاحتمال دون الحقيقة والذات فالمقول مأخوذ في غير
الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين
الموضوع له وينسب إلى الناقل لأن وصف المقولية إنما يحصل
من جهة فيقال مقول شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى الثاني
أن لم يكن من أيراد المعنى الأول فاللفظ حقيقة في المعنى الأول مجاز
في المعنى الثاني من جهة الوصف الأول ومجاز في المعنى الأول حقيقة
في المعنى الثاني من جهة الوصف الثاني كالصلوة حقيقة في الدماء مجاز
في الأركان المخصوصة لفة وبالعكس شرعاً وينسب حقيقة ومجازة
إلى ما يكون المعنى المشتمل فيه موضوعاً له أو غير موضوع له باعتباره
وباعتبار أقسام كل من وضعه إلى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى
يتقسم ستة عشر قسماء حاصله من ضرب الأربعة في الأربعة إلا أن
بعض الأقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمقول اللغوى من معنى عرفى
أو اصطلاحى سلا أو غير ذلك بل اللفظ أصل والقل طار عليه حتى
لا يقال مقول لغوى وإن كان المعنى الثاني من أفراد المعنى الأول كالدابة
لذى الأربع خاصة وهى في الأصل لما يذب على الأرض فالعلاق اللفظ
على ماهو من أيراد المعنى الثاني اعنى المقيد إن كان باعتبار أنه من
أفراد المعنى الأول اعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوصف الأول
مجاز من جهة الوصف الثاني وإن كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الثاني
فحقيقة من جهة الوصف الثاني مجاز من جهة الوصف الأول ملا لفظ
الدابة في القرس إن كان من حيث أنه من أفراد ما يذب على الأرض
فحقيقة لمة مجاز عرماً وإن كان من حيث أنه من أفراد دوات الأربع
مجاز لمة حقيقة عرماً لأن اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه
ولا في العرف للمطلق ما إطلاقه فلفظ الدابة في القرس بحسب اللفظ
حقيقة باعتبار محار باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان هما مظنة

بمعنى غير لازم أى اعتبار
المعنى الأول في الاسم
بالمعنى إنما هو لزوم
بمعنى الاسم على غيره من
الاسماء (في تخصيصه)
بالمعنى الثاني أى تخصيص
هذا الاسم بالمعنى الثاني
والمراد بالترجيح الأولية
فلم بهذا أن الوضع
قد لا يعتبر فيه النسبة
كالجندار والحبر وقد
يتميز كالقارورة والخمر
واعتبار المعنى الأول
في الوضع الثاني ليس
المناسبة والأولوية لا لصفة
الاطلاق والا يلزم أن
يسمى الدن قارورة فلهذا
السر لا يجرى القياس في
اللفظ فلا يقال إن سائر
الأشربة حبر لمعى
مخامرة العقل فإن معنى
المخامرة ليس مرادى
في الحبر لصفة الإطلاق
الحبر على كل ما يوجد
فيه المخامرة بل لأجل
المناسبة والأولوية ليضع
الواضع لهذا المعنى لفظاً
مناسلاً فاحفظ هذا

المبحث فانه يجب شريف بدع لم تزل أقدام من سوغ القياس في اللغة إلا لعلته عنه (فيطلق) (سؤال)
الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازاً بخلاف الدابة والصاوة أى لما علم أن اعتبار المعنى الأول

في الجباز انما هو جهة اخلاق **١٣٧** الفلعل على كل ما يوجد فيه لازم للمعنى الاول واعشار المعنى

الاول في القول ليس
لجهة الاخلاق فيصح
اطلاق الاسد على كل
ما يوجد فيه الشجاعة
ولا يصح اخلاق الدابة
في العرف على كل ما يوجد
فيه الذئب ولا يصح
اطلاق اسم الصلوة شرعا
على كل ما يوجد فيه دعاء
(وبنت ايضا ان الحقيقة
اذا قل استعمالها سارت
مجازا والجباز اذا كثرت
استعمالها صار حقيقة بمثل
واحد من الحقيقة والمجاز
ان كان في نفسه بحيث
لا يستلزم اللفظ صريح
والا فكفاية طليقة التي
لم تهتم صريح والتي هجرت
وغلب معناها المجازي
كفاية والمجاز الغالب
استعمال صريح وغيره
الغالب كفاية) اعلم
ان الصريح والكفاية
الدين هما قسما الحقيقة
صريح وكفاية في المعنى
الحقيقي والدين هما قسما
المجاز صريح وكفاية

في المعنى المجازي (وعلم علماء البيان الكفاية لفظ يقصد بهما) اي بمعناه الوضوح له (معنى
ثان ملوم له) وهي لا تاتي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بهما معنى ان كان

في المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اخلاقه على افراد المعنى الثاني الذي

هو لازم للمعنى الاول اي ملاس له بنوع علاقة لان جهة اخلاق الاصط

على المعنى انما يكون لوضعه او لما هو ملاس له بنوع علاقة فهو مستثنى

عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم

جهة اخلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لو حود للمصحح

كما يصح اخلاق الجباز على كل ما يوجد فيه العلاقة المقولة به وبين

المعنى الاول اجاب انه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول

بحيث لا يطلق على افراد من حيث هي كذلك وانه قد صار موصوفا

للمعنى الثاني بخلافه الموصوفات المتباعدة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق

ان اعتبار المعنى الاول به ليس لجهة اخلاقه على المعنى الاول ولا لجهة

اخلاقه على المعنى الثاني ليزم ما ذكرتم بل لا ولوية هذا اللفظ من بين

الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني من وضع لفظ الدابة لدوات الاربع

اولى وانسب من وضع الحداد لها لو حود معنى الذئب وبها فالتناسب

مرعي ووضع بعض الالفاظ ولا يلزم جهة اخلاقه حقيقة على كل

ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معني عدم حريان القياس في الفقه وهذا

البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله سم

كل واحد من الحقيقة والمجاز) يعني ان الصريح والكفاية ايضا من اقسام

الحقيقة والمجاز وليست الاربع اقساما متباعدة اما بعد علماء الاصول هل ان

الصريح ما اكتشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا

والكفاية ما استلزم المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيه ما معني حقيقا او

معني مجازا واحذر بقوله في نفسه عن استلزام المراد في الصريح بواسطة

في المعنى المجازي (وعلم علماء البيان الكفاية لفظ يقصد بهما) اي بمعناه الوضوح له (معنى

ثان ملوم له) وهي لا تاتي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بهما معنى ان كان

غربة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او من القرينة او نحو ذلك
ومن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان مثل المفسر
والحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجهول في الكناية لما مرفت
من ان هذه اقسام متمايزة بالحلييات والاعتبارات دون الحقيقة والذات
وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بل يستعملوه
قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا
في اللغة احتراز عن اسال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف او اما عند علماء
البيان فلان الكناية لفظ قصد بمصاه معنى ثان ملزوم له اى لفظ
استعمل في مصاه الموصوع له لكن لا ينطبق به الاسباب والنفي ورجع
اليه الصديق والكذب بل لا يتحمل منه الى ملزومه فيكون هو مباد
الابيات والنفي ومرجع الصديق والكذب كما يقال فلان طويل الجهاد
قصدا بطول الجهاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له
محاذ قاطل وان استعمال المعنى الحقيقي كافي قوله تعالى والسجود
مطويات يمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامال ذلك
ان هذه كلها كنيات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال
اللفظ في مصاه الحقيقي وطلب دلالة عليه انما هو قصد الانتقال منه
الى ملزوم وح لا حاجة الى ما قبل ان الكناية مستعملة في معنى الثاني
لكن مع جوار ارادة المعنى الاول ولو في محل اخر وباستعمال اخر
بخلاف الجوارفاته من حيث انه مجاز مسروط بقرينة ما فاعلة عن ارادة
الموضوع له وميل صاحب الكشف الى انه يشترط في الكناية امكان
المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز
عن الاسهابة والسخطوان الطرالى فلان بمعنى الاعتداده والاحسان
اليه كناية اذا اسد الى من يحوز عليه النظر ومحار اذا اسد الى من
لا يحوز عليه النظر والجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح
في المفاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفاح ان الكلمة المستعملة اما ان
يراد مصاه وحده او غير مصاه وحده او مصاهها وغير مصاهها معا
والاول الحقيقة في المرد والى الثاني المحاذ في المرد والتالب الكناية

في طويل القاصد (فانه
استعمل في الموصوع له
لكن المقصود والغرض
من طويل الجهاد طويل
اهامة فطول القامة
ملزوم لطول القاصد)
بخلاف الجوارفاته
استعمل في غير ما وضع
له فبنا في ارادة الموصوع له

تم كل من الحقيقة والمجاز (١٣٩) اما في المفرد وقدمت بينهما واما في الجملة فان نسب المتكلم

الفعل الى ما هو فاعل
عنده فالنسبة حقيقية
فيه وان نسب الى غيره
للا نسبة بين الفعل
والنسب اليه فالنسبة
بمجازية نحو انبت الربيع
القول قوله عنده اي عند
المتكلم اعلم ان بعض العلماء
قالوا الى ما هو فاعل
في العقل لكن صاحب
المفتاح قال الى ما هو فاعل
عنده حتى لو قال الواحد
انبت الربيع البقل يكون
الاساد محاز والفاعل
عنده هو الله تعالى وان
القول قد اسند الفعل
الى ما هو فاعل عنده
والاساد حقيق مع
ان الربيع ليس فاعل
في العقل وهو كاذب
في هذا الكلام كما اذا قال
رجل جاءني زيد نفسه
مريدا معناه الحقيقي
والحال انه لم يجز فكلامه
حقيقة مع انه كاذب فالمراد
من الفاعل عنده ما يريد
افهام المخاطب انه فاعل

عنده حتى يسئل الخبر الصادق والكاذب

وهذا مشعر بكون الكتابة قيميا للحقيقة والمجاز بيان لهما قلنا اراد
الحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية
وتصريحه عقب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما
حقيقتين ويختران بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة
معناها وغير معاصها معا لمزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له
الا اراده المعنى الحقيقي والمجازي معالانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما
بالذات وفي الكتابة انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى
المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه يسعمل في غير ما وضع له على انه
مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لنقل
منه الى معناه فيا في ارادة الموصوع له لا ارادته ح لا يكون للانتقال
الى المعنى المجازي الا داخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه
مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات
وهو منسجم وهذا يدفع ما قال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له
منافيا لاراده الموصوع له لا امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان
استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموصوع له انذلك

(قوله تم كل من الحقيقة والمجاز) يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز
معول على الوعين بالاستزاد ورماعيد ان في المفرد بالقومين
وفي الجملة بالعقلين او الحكمين ويل المص الى انهما من صفات
الكلام كما هو اصطلاح الاكرين دون الاساد ولذا وصف النسبة
الحقيقية والمجازية درن الحقيقة والمجاز الان انصاف الكلام لهما
انما هو باعتبار الاساد فانما اعرفي التقسيم السبعة صغار الحاصل
ان الحقيقة العقلية جله اسد منها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم
كقول المؤ من انبت الله العقل والمجاز العقلي جله اسد فيها الفعل
الى غير ما هو فاعل عند المتكلم للا نسبة بين الفعل وذلك النثر نحو
انبت الربيع العقل لما بين الاتبات والربيع من الملاسة لكونه مراداه
واراد بالفعل المصطلح واما معناه من المصادر والصفات والمفاعيل
عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له

وهو هو صوفي به سواد قام به في الخارج كتحريكه أو لا كتحريكه وسواء
صدر عنه بإختياره أو لا وعواذ كان فاعلا عند المتكلم في نفس الأمر
أو لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا
أو لا يطابق شيئا منهما أو يطابق أحدهما قط فلو قال القائل
عند العقل نخرج ما يطابق الاعتقاد قط مثل قول الدهري أنت
الربع العقل المهم الآن قال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد احتزبه
عن القائل في اللفظ بأن المنسوب إليه في الجار العقلي أيضا فاعل
في المعنى ولو أراد القائل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد
المتكلم بحسب التحقيق لرح الأقوال الكاذبة التي لا يطابق الواقع
ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بأنه لم يبع لانه لم
يوصف بالبعث لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب
ما يفهم من ظاهر كلامه صار الحاصل أن القائل عند المتكلم عبارة
عما يكون الفعل حاصله عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب
عمر وعلى لفظ المنى للفعول لأن الصورية صفة عمر وفعل فاعل
ثم الضمير في غيره راجع إلى القائل عند المتكلم بالمنى المذكور فيدخل
في تعريف المجاز مثل أهم السبل على لفظ المنى للفعول لأن فاعله
الوادي لا السبل ومثل هو في عيشة راضية لأن القائل أعماهو
صاحب الميثة ويخرج من قول الدهري والأقوال الكاذبة
لأن الفعل فيها منسوب إلى نفس القائل عند المتكلم في الظاهر لا إلى
غيره فلا يحتاج إلى قيد التأول ويكون قوله ملاسته احترازا من مثل
أنت الحريف العقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لأن المعبر
لا بد أن يكون من ملابسات العقل (قوله فصل) قد سبق أنه لا بد
في الجار من العلاقة وهو اتصال المنى المستعمل فيه بالمنى الموصوع له
والهمدية بالاستقرار وترقى ما ذكره المصنف من حجة وعشرين وضبطه
ابن الجاحظ في حجة السكل والموصف والكون عليه والاول إليه
والمحاورة وورد بالمحاورة ما يرمي كونهما في الآخرة بالخير أو الخلو
وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال

(فصل) هذا الفصل في
أنواع علاقات المجاز
وهي مذكورة في الكتب
غير مضبوطة لكني
أوردتها على سبيل
الخصر والتقسيم العقلي

افراد يصدق عليها
 المعنى وكان ينبغي ان يقول
 فان اردت عين الموضوع
 له حقيقة لكن لم يذكر
 هذا القسم وذكر ما هو
 بصدد وهو انواع
 المجازات فقال (واردت
 غير الموضوع له فالمعنى
 الحقيقي ان حصل له)
 اى لذلك المسمى (بالفعل
 في معنى الازمان مجاز
 باعتبار ما كان او باعتبار
 ما يؤل) المراد بعض
 الارمان الزمان المتأخر
 للزمان الذى وضع اللفظ
 للحصول فيه وانما لم يقيد
 في ذلك بعض الازمان
 بهذا القيد لان التقدير
 تقدير استعمال اللفظ
 في غير الموضوع له مع ان
 المعنى الحقيقي حاصل
 لذلك المسمى فان كان زمان
 الحصول عين زمان وضع
 اللفظ للحصول فيه كان
 اللفظ مستعملا فيما وضع
 له والمقدر خلافه فهذا
 القيد مفروغ عنه (او
 بالقوة مجاز بالقوة كالمسك

وغير ذلك والمضى في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة
 والجزئية والحلول والسببية والترطية والوصفية لان المعنى الحقيقي
 اما ان يكون حاصل بالفعل للمعنى المجازى في بعض الازمان خاصة
 او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تطلق الحكم بالمعنى
 المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصل
 في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقيا على الثاني
 ان كان حاصل له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن فيهما لزوم
 واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما
 في مجرد الدهن وهو المقابلة او متصلا الى الخارج وجنثا ان كان
 احدهما جزء الاخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللزوم صفة
 للزوم فهو الوصفية اعنى المشابهة والا فالزوم اما ان يكون احدهما
 حاصل في الاخر وهو الحالية والحلية او سببا له وهو السببية والسببية
 او شرطية له وهو الترطية ولا يخفى ان هذا ايضا صسط وتقسيم
 صرف لا حصرو وتقسيم عقلى ولو حصلاه دأرا بين البى والاثبات فانه
 اذا لم يكن اللزوم صفة للزوم فان كان احدهما حاصل في الآخر
 فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الترطية
 ورد المنع على الاحير ومنسجم في اسماء الكلام على التقسيم من الاعمات
 (قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى) مدلول اللفظ من حيث يقصد
 باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوم ومن حيث وضع له
 اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد
 والمسمى بعمهما فيقال لكل من ريد وعمرو وبكر مسمى
 الرجل ولا يقال انه معاه فلنا قال على مسمى ولم يقل على معنى
 واورده لفظ التذكير لتلايهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول
 المجاز مع انه المقصود بالظن (قوله في بعض الارمان) اعلم ان الاعتبار
 في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازى في الزمان
 السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفي المجاز

لغير اريقت وان لم يحصل له اصلا (اى لا بالفعل ولا بالقوة

باعتبار ما يؤل حصوله له في الزمان اللاحق ويتمتع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والالتزام المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو لا يتم حصوله له في حال الحكم اي زمان ايضاً النسبة والتكلم بالجملة لقطع بان الاسم في مثل قلت قليلا وعصرت حرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قليلا وخرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت اللوع وهو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب البصير اذا صار خرا واكرم الرجل الذي خافه ابوه يتيمانه حقيقة لكونه حرا عند البصير ويتيمانه عند الخليف فلنا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى بعض الارمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في النسخ بكونه مفايرا لزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضع على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المعنى ان الحار باعتبار ما كان او ما يؤل ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالاتها على ان تكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم وعصرت حرا وضع الكلام على ان تكون حقيقة اليتيم حاصله لهم وقت ايتاء الاموال ايهم وحقيقة الحمر حاصله له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان تكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل والزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان معني حصول معنى الحقيقي للمسمى ان معني حوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اد لو كان

(فلا يلزم ان يريد معنى لازما لغناه ١٤٣) الوضعي (دهنا) اى ينتقل الدهن من الوضعي اليه

والمراد الاشتغال في الجملة

ولا يشترط ان يلزم من

تصوره تصويره كالصير

اذا اطلق على الاعى

وكالنائط وهو اى اللازم

الذهنى (اما ذهني محض)

ان لم يكن بينهما لزوم

في الخارج (كتسمية الشيء

باسم مقابله) كما يطلق

البصير على الاعى (او

منضم الى العرفى) ان

كان بينهما لزوم في الخارج

ايضا لكن بحسب ما دات

الاساس كالنائط فله لما

وقع في العرف قضاء

الحاجة في المكان المطرئ

حصل بينهما ملازمة

عرفية فساد على هذا

العرف ينتقل الدهن

من المحل الى الحال فيكون

ذهبا مصما الى العرفى

او الخارجى اى يكون

الذهنى مضمنا الى الخارجى

ان كان بينهما لزوم

في الخارج لا بحسب ما دات

الاساس بل بحسب الحلقة

فصار اللزوم الخارجى

حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب

من مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول بمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى

ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضى الذى يدل

عليه الفعل بهيئته ادلوا كان حاصلا له في الزمان الماضى لكان الفعل

حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى

في صورتين متباينتين الزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث

فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في اسم

نفس الموصوع له وفي الفعل حمزه اعنى الحدث وبالمسمى في الاسم

ما اطلق عليه القبط من المدلول المجازى وفي الفعل القاصل اذ هو

الذى يحصل له الحدث في زمان سابق اولا حق مع انه ليس

المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وانما المدلول

المجازى هو الحدث المقارن برمان سابق اولا حق ولا معنى لحصول

الحدث له في حال دون حال والا حسن ان يقال التعبير عن الماضى

بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيهه بالحاصل بالحاصل

في تحقق وقوعه وتشبيه الماضى بالحاضر في كونه نصب العين

واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر في كلامه نظرم

وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم

بل في جميع الازمة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق

اللفظ من جهة كونه من افراد الموصوع له كافى اطلاق الدابة على

الفرس مجازا مع دوام كونه مجازا على الارض الثانى ان الحصول

بالفعل ليس بلارم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفى توهم الحصول كما

في عصرت جراهريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم

حصول حقيقة الحمر للمسمى بالفعل اصلا (قوله فلا بد ان تريد معنى

لازم) لان معنى المجاز على انتقال من اللزوم الى اللارم والمراد

كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الدهن الى المعنى المجازى

في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى استماع الاتكالك في التصور كالصير

يطبق على الاعى مع انه لا يلزم من تصور الصير تصور الاعى بل

فحين عريا وحاقيا يسمى الاول عرفيا والثاني جارحيا (وح) اى اذا كان اللزوم الذهني
منضمنا الى العرفى الخارجى اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلالة اسم الكاها الحة

تفسير اطلاق اسم الجزء
على الكل (او خارجا
منه) عطف على قوله
جزء الاخر وحيث ان
ان لا يكون لازم صفة
المزوم (وهو) اى الروم
(اما بمصطلح احدهما
فى الآخر كاطلاق اسم
الحل على الحال او بالعكس
واما بالسببية كاطلاق اسم
السبب على المسبب نحو
وعينا العيث (اى البيت
(وبالعكس كقوله تعالى
ويزل لكم من السماء رزقا
ويحمل اطلاق اسم السبب
على المسبب (لان الرزق
سبب طاقى لمطر واما
بالترسية كقوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم
اى صلواتكم) هذا نظير
اطلاق اسم السرط
على السروط (وكالم
على العلوم) نظير
اطلاق اسم المسروط
على السرط او يكون

بالعكس لكن قد يتناول الذهن منه الى اهمى باعتبار المقابلة وكذا
عن الناطق الى الفضلات باعتبار المجاورة فى الاول وومضى بعض
وفى الثانى مع الخارجى والعقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم احد المتقابلين
على الاخر ليس هو الروم الدهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب
على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتزليل التقابل منزلة التناسب
بواسطة تلخيص وتكميم كافى اطلاق التجميع على الجلب او التأول
كافى اطلاق البصير على الامى او مشاكلة كافى اطلاق السبئية على حزاء
السبئية وما اشبه ذلك (قوله او خارجا عنه) معناه او يكون كل واحد
منهما خارجا عن الآخر ادلو حل على طاهر وهو ان يكون احدهما
خارجا عن الآخر لم ياف كون احدهما جزءا للآخر ولم يقابل
ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل
خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله او يكون صفة) اى اللزم صفة
المزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللزم صفة للمزوم
وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة قال قلت قد جلا انواع
العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط فى الاستعارة مثلا ان لا يكون احد
المتعينين جزءا للآخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون
وصفاه الى غير ذلك مما نشره التقسيم وانت خير بانه لا امتناع
فى اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق الماشق على شفة
الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى اللفظ وانه يكون
محاز امر سلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو
اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بمحسب الاعتبار
وان اراد اما يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفاه الى غير
ذلك فان قلت بالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين
او سلك لهما كيف حصر الجامع فى الوصفية فلما اراد ان اللزم
وهو ما حصل له الجامع وصف للزوم اعنى المعنى الحقيقية وهذا لا ينافى
كون الجامع جزءا من الطرفين او سلكا لهما فان قيل فاللزم اعنى
المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام اسدا هو

صفته وهو الاستعارة وشرطها

(زيد)

لا يكون اللفظ كالكلام لا ينافى مع الشاعرة ذلك

واذا عرفت ان معنى المجاز على (١٤٥) اطلاق اسم المألوم على اللازم والمألوم اصل واللازم

فرع فاذا كانت الاصلية
والفرعية من الطرفين
يمرر المجاز من الطرفين
كاملة مع المألوم الذي
هو علة فائدها وكالجزء
مع الكل فان الجزء تبع
لكل اى بالنسبة الى القطع
الموصوع لكل فان
الجزء يفهم من هذا القطع
نتيجة الكل فيصح ان
يطلق هذا القطع ويراد
به جزء الموصوع له
والكل محتاج الى الجزء
فيكون الجزء اصلا
فيصح ان يراد الكل
بالقطع الموصوع للجزء
فاطلاق الكل على الجزء
مطرد وعكسه غير مطرد
بل يحوز في صورة
يستلزم الجزء الكل
كالرقة والرأس مثلا
فان الانسان لا يوجد
بدون الرأس والرقبة
واما اطلاق اليد واردة
الانسان فلا يحوز (و)
كالخيل فاه اصل بالنسبة الى
الحال (الحال) لاحتياج الحال
الى الخيل (وايضا على

زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للزوم اعني الاسد الحقيقي
فلجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له
وانما وقع الاطلاق على زيد باعتباره من افراد الشجاع كما اذا قلت
رايت شعبا وهما بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ
الاسد مجاز ان كان هو الانسان الشجاع فانه ليس بوصف للزوم
اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد
وغيرهما فانه ليس منسب بالاسد وانما المنسب هو الانسان الشجاع
خاصة فمع لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المنسب على المنسوب وايضا
لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان
معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث
يطلب من شرحنا التحصيل (قوله واذا عرفت) يريد ان بعض انواع
العلاقة بين الشئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب
واحد وذلك لان معنى المجاز على الانتقال من المألوم الى اللازم وقد
عرفت ان معنى المألوم هما الانتقال في الجملة امتناع الانفكاك فاللزم
اصل ومشتق من جهة ارمه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة
ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما اصلا
وجدهما من وجه جاز استعمل اسم كل منهما في الآخر مجازا والاجاز
استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة
احتياج المألوم اليه واقتناء عايد والمطلوب المقصود اصل من جهة
كونه منزلة العلة العائدية والعايد وان كانت معاودة للمعامل متأخرة
عنه في الخارج الا انها في الدهن علة لعايدته متقدمة عليها ولهذا
قالوا الاحكام حلال مألوية والاسباب حلال آلية وذلك لان احتياج
الناس بالناس اعماهو الى الاحكام دون الاسباب واعاقل كالعلة مع
المألوم دون السبب مع السبب كما يان انواع العلاقة لان من السبب
ما هو سبب محض ليس في معنى العلة او السبب لا يطلق عليه مجازا كما
سيجيء والكل اصل شئ عليه الحرى في الحصول من القطع معنى اعماه
مهم من اسم الكل بواسطة انهم الكل ونوف على فهم وهذا معنى

العكس اذا كان المقصود هو الحال (١٠) كالماء والكور فان المقصود من الكور الماء

قولهم تتضمن تابع المطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعلل وفي هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالاحتياج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء مل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من المعلوم الى اللازم ان تكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول المعلوم في الدهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل منه حرا ولا يتحقق مدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاما معنى اشتراط جوار اطلاق الحرة على الكل فان يستلزم الحرة الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد مدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا معنى على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى للانسان وجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب قائما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيقا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الحرة ملروما والكل لازما وعدم وحدان الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملروم اذا المعلوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص اما لا يريد المستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون المستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه والحكمة يعملون حواص الماهية لو ازمها لا ملروماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها واما البيان فيعملون مبنى المجاز على الانتقال من المعلوم الى اللازم ومعنى الكناية على الانتقال من اللازم الى المعلوم ويسمون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من رقبة والرأس ملروم واصل يحقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع ﴿ ١٤٧ ﴾ تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى

التشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة اى ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرع فاسع عقد شرع لتليك المال بالمال والاجارة شرعت لتليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلا منهما استقلا بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين والحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللزم اليين وكذلك في الشرعيات واللازم اليين تقتصر فالتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى

اهل الحكمة ينظر فيهم يسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون الوازم على ما يكون مقتضى الماهية وينتج انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصله وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصله والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من المألوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما ينتج انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفناه ليس بمراد (قوله والمراد بالحلول) المتعارى عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناسبا والثاني منمونا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المعنى الى الانسجام بالخالو المحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجلة (قوله واعلم ان الاتصالات) يعنى كايحوز الجار في الاسماء المعربة اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يحوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع فان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او تكون معنى احدهما سببا بمعنى الآخر وذلك لما يسمى من ان المشتري في الحصار وجود العلاقة ولا يشترط السماع في اراد الحازات فيحوز الحارس سواء كان وجود العلاقة بحسب الفقه او الشرع وسواء كان الكلام حرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وما لسياسة اشارت الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات فانها اتصال صورة كاي بين السماء والمطر ومعنى كاي بين الاسد والرحل الشجاع فانها لاتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعرض علاقة المشابهة بالاتصال في معنى التشروع كيف شرع لان المشابهة اتقوا في الكيفية والصفة (قوله فان الهمة)

يلزم من تصورهما تصورهما (وكالسببية) عطفا على قوله كالاتصال في معنى التشروع كسكاحه عليه السلام انعقد لفظ الهمة فان الهمة وصفت لملك الرقة والكاح لملك المتعة (وذلك) اى ملك الرقة (سبب) اى ملك المتعة فالتحقيق انما هو ملك الرقة والملك المتعة كذا (وكذا)

فغيره عندنا في نكاح غير النبي عليه السلام يعتقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المكوحة حرة حتى لو كانت امة ثبتت الهبة صدا (وعند الشافعي لا يعتقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولا له عقد شرع لمصالح لا تخصي) كالنكاح وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستعداد كل منهما في المعيشة بالآخري غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين القطين) اي غير لفظ النكاح والتزويج ﴿١٤٨﴾ (قاصر في الدلالة عليها) اي

وصفت لك الرقبة يعني انها عقد موصوع في الشرع لاجل حصول الرقبة (قوله حتى لو كانت) امة ثبتت الهبة فيقرع عليها احكام الهبة لاحكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح لفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التكميل من الوطئ فقالت وهت نفسي منك وقد الزوج لا يكون نكاحا وامامية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المحار لسوء عن قول الحقيقة بخلاف الطلاق فالفاظ المتفق فانه يحتاج الى الية لصلاحية المحل لوصف الحقيقة (قوله الى غير ذلك) اي مضما الى مصالح اخرى غير ما ذكر مثل وحوال العقدة والمهر وحرمة المصاهرة وحرمان التوارث وتخصيب الدين ولفظ النكاح والتزويج واي بالدلالة على هذه المصالح لكونه ميثاقا للصوم والابحار بينهما في القيام لمصالح المعيشة ومن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجه الحب ومصر اعي الساب (قوله ولا يجب) اي لا يجب في الاعلام رعاية المعنى العموي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو من معنى الملك فيمنع جعلهما عليهما العقد الوصوع في الشرع الملك التمتع ولتأمل ان يقول حلومعاهما عن معنى الملك هو انه لدلالة بهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى العموي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق مضرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوصع الثاني ويمكن الجواب بان معاهما التلفيق والازدواج سوا تلك مع الملك

على المصالح المذكورة (قلنا انما هو في الحكم وهو عدم وجود المهر) اي صحة النكاح بلهبة الهبة مع عدم المهر خصوصية لك اما في غير التي عليه السلام ظاهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد اما احكاما لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تتحل ازواج التي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وارواحهم (لا في العقد) فان الحراز لا يختص بمحصنة لرسله وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة بمرات ومروء وبني النكاح للملكة عليها اي لزوج

على ازوجه (حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده ادهو الملك) (او بدونه) اي لو كان وصحة تلك المصالح وهي مشتركة بينهما لا كان المهر واحدا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق يد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق يده علم ان وصع النكاح للملكة عليها (واذا صح بلعيني لا يدلان على الملك لانهما طول ان يصح لمعطيل عليه واعا يصح بهما) اي بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا عليهما العقد) جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لانهما يعني ان لا يصح النكاح بهما فاجاب به اعا يصح لهما لانهما صار عليهما العقد

أى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا المقعد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى القنوى (وكذا
يعتقد) أى الكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع الملك الرقبة فيراد به السبب وهو
ملك التمتع والجملة عطف ﴿ ١٤٩ ﴾ على قوله وكذا كاح غيره عدنا (فان قيل ينبغي ان يثبت العكس

ايضا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب أى فبغى ان يصح اطلاق اسم الكاح وارادة البيع او الهمزة بطريق اطلاق اسم السبب على السبب فان الكاح وضع الملك التمتع فيذكر ويراد به ملك الرقة قلنا انما كان كذلك (أى انما يصح اطلاق اسم السبب على السبب (اذا كان) أى السبب (علة شرعت للحكم) أى لذلك السبب أى يكون المقصود من اشترية السبب ذلك السبب (كالباع للملك فان الملك يصير كالعلة العائنة له فان قال ان ملكك عدنا فهو حر او قال ان اشتريت فشرته متفرقا يعتق (الناظر لافى الاول) رجل قال ان ملكك عيدا فهو حر فشرى نصف عدي ثم باعه ثم شرى نصف الآخر لا يعتق

او يدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى القنوى بحيث تكون هو نية المعنى السلبى بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد فى المعنى القنوى (قوله وكذا يعتقد) بلفظ البيع لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقة ويزيد عليهما بلزوم العوض فيكون السبب الكاح ولا يعتقد بلفظ الاجارة لانها لتخليك المفعة وهى لا تكون سنا ملك التمتع محال وكذا الامانة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اراح طعنا لغيره فهو انما يتلعه على ملك البيع وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل يوجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لصعب السبب باعتبار تفرقه عن العوض تأخر الملك الى ان يتقوى بالقض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى الكاح لان العوض يجب بمعد فيصير بمنزلة هبة عين فيبد الوهوب له فوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المص من الاتصال بين حكمى الهبة والكاح يكون احدهما سنا للآخر كاف فى الحصار ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السبب ايضا اعنى القاط التملك والعاط الكاح فان كلاهما يوجب ملك التمتع لكن احدهما بواسطة والآخر سيرا بواسطة (قوله فان قال) ترميع وتمثيل لصحة اطلاق السبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة العائنة وانما وضع المسئلة فى عدم مكرانه لو قال ان ملكك عيدا واشترته يعتق الصف الآخر فى فصل الملك ايضا لان الاحتجاج صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلتوا فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه (قوله وهذا باء) يعنى اى قوله

هذا الصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العد فانه بعد اشتراء الصف الآخر لا يوصف بملك العد وان قال ان اشتريت عيدا فهو حر فشرى نصف عدي ثم اشترى الصف الآخر يعتق هذا الصف لانه بعد اشتراء الصف الآخر يوصف بشراء العد وقال عدا انه مئترى العد وهذا

في حال قيام المشتري منه بذلك الوصف إنما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتري منه فبما
 لشرى لكن في بعض الصور صار هذا الجواز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فإنه بعد
 الفراغ من الشراء يسمى مشترى عرفاً أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك
 عرفاً في قوله إن ملكك يراد الحقيقة العرفية وفي قوله إن اشتريت ﴿١٥٠﴾ يراد الحقيقة العرفية

إن ملكك أو اشتريت عدا في معنى أن أنصف بكونه
 مالكا ومشتريا لمجموع عد واسم الصاعل ونحوه
 من الصفات المثقة حقيقة حال قيام معنى المشتري منه
 بالوصف كالصارب لمن هو في الضرب بخار بعد
 انقضاء وزواله عن الوصف كالضارب لمن صدر
 عنه الضرب واقصى وقيل بل حقيقة وقيل إن كان
 الفعل عمالا يمكن بقاؤه كالتمرك والتكلم ونحو ذلك
 حقيقة والامحياز واما قبل قيام المعنى به كالصارب
 لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيبصر
 محجاز أصافا إذا زال ملكه لصف الاول عد قيام
 ملك الصف الثاني لم يكن مالكا لعبد الذي هو
 اسم للمجموع وكذا لم يكن مشترى لمة على الأصح
 إلا أنه علب في المعنى الحارى اعنى من قام به الاشتراء
 حالا أو ماضيا صار حقيقة عرفية (قوله صدق
 ديانة) أى لو استغنى المفقى بحجبه على وفق ما نوى
 لا قضاء أى لورفع الى القاضى يحكم عليه بموجب
 كلامه ولا يلتصق الى ما نوى لكان التهمة لالعبد
 جوار المحار (قوله بآء على الأصل الذى يحرمه)
 وهو أن السب إذا كان مباحصا يصح إطلاقه على
 المسب ولا يصح إطلاق المسب عليه (قوله إن العتق)

والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا
 الموضوع بل المقصود المسئلة التى تأتي وهي
 قوله (فإن قال عتيت بإحدهما الآخر
 صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف)
 يعنى في صورة أن ملكك عبدا فهو حر
 إن قال عتيت بالملك التراء بطريق
 إطلاق اسم السبب على السبب صدق
 ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله
 إن ملكك ويعتق في قوله إن اشتريت فقد عتق
 ما هو اعطى عليه وفي قوله إن اشتريت إن
 قال عتيت بالشراء الملك بطريق إطلاق
 اسم السبب على السبب صدق ديانة
 لا قضاء لأنه أراد تخفيفا (أما إذا كان
 سببا محصا) هذا الكلام يتعلق بقوله
 إنما كان كذلك إذا كان علة (فلا ينكس)
 أى لا يصح إطلاق اسم السبب على
 السبب (على ما قلنا) وهو قوله فإذا
 كانت الأصلية والفرعية من الطريق
 يجرى المحاز من الطريق آء فإنه قد فهم
 منه أنه إذا لم يكن الأصلية والفرعية من
 الطريق لا يجرى المحار من الطريق
 والمراد بالسبب الحضر ما يعصى إليه

ولا يكون شرعية لاحله كلك الرقة ادليس شرعية لاحل حصول ملك التمة لأن ملك (أى)
 الرقة متروك مع امتناع ملك التمة كالأى العسد والاحت من الرصاعة وبحومها (يقع الطلاق
 بلطف العتق) أى بآء على الأصل الذى يحرم فيه (فإن العتق وصح لإزالة ملك الرقة والطلاق
 لإزالة ملك التمة وتلك الإزالة سبب لهدم) أى إزالة ملك الرقة سبب لإزالة ملك التمة (ادعى
 بعضى الجهال ليست هذه) أى إزالة ملك التمة (مقصودة منها) أى من إزالة ملك الرقة (فلا يست

العتق بلفظ الطلاق خلافاً لما في رح) لما قلنا أنه إذا لم يكن السبب مقصوداً من السبب لا يصح إطلاق اسم السبب على السبب (ولا يثبت العتق أيضاً بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو أن يقال سلماً أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم السبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ﴿١٥٦﴾ ولا يثبت الاستعارة من وصف مشترك فينبه بقوله (إذا كل منهما

اسقاط بنى على السراية
واللزوم) أصل أن
التصرّفات أما إثباتات
كالبيع والاجارة والهبة
ونحوها وأما اسقاطات
كالطلاق والعتاق والنفق
عن القصاص ونحوها
فإن فيها اسقاط الحق
والمراد بالسراية ثبوت
الحكم في الكل بسبب
ثبوته في البعض وال لزوم
عدم قوله الصريح وإنما
لا يثبت بطريق الاستعارة
أيضاً لما قلنا (لأنها لا تنصح
شكل وصف بل بمعنى
المشروع كيف شرع
ولا اتصال بينهما فيه)
أي بين الاعتاق والطلاق
في معنى المشروع كيف
شرع (لأن الطلاق
رفع قيد الكاح والاعتاق
إثبات القوة الشرعية)

أي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لترض
أزالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافياً لما معنى من أن الاعتاق
إثبات القوة لا إزالة الملك فإن قيل فالعتق في المجاز هو السببية
والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجاري ليكون إطلاقاً لاسم السبب
على المسبب مثلاً وهما ليس كذلك قلنا قد ضام الغرض من المعنى الحقيقي
مقاده ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ للموضوع لأجل
هذا الغرض في مسبه مجازاً كالبيع والهبة الموضوعين لترض
إثبات ملك الرقبة في إثبات ملك الثمة (قوله لأنها) أي الاستعارة
لا يصح بكل وصف للقطع بانتفاع استعارة السماء للأرض مع اشتراكهما
في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له
زيادة اختصاص بالاستعارة وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق
لأنهما لفظان منقولان من المعنى القوي الواحد راجعاً عند
استعارة الألفاظ المقولة والمعنى المعنى لطلاق معنى من إزالة الخس
ورفع القيد يقال طلقته المحبون خليه وأطلقت العبر عن عقابه
والأسير من أساره مقل إلى رفع قيد الكاح فإن المرأة به قد صارت
محموسة بحق الروح مقيدة شرعاً لا يخل لها الخروح والوروز ملاذنه
والمعنى المعنى للعتاق معنى من القوة والعلية يقال عتق المرح
إذا قوى مطار من وكره وعتاق الطير كواسها جمع عتيق زيادة
قوة فيها مقل في الشرع إلى إسات القوة المحصورة من المالكية
والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تنابه بين المصير في الوجه الذي
شرعاً عليه فإن قيل لو كان معنى الاعتاق إسات القوة المحصورة

فإن في المقولات اشتهرت المعاني القوية ومعنى العتق لمة القوة يقال عتق الطائر إذا قوى مطار من
وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت الكرك إذا دركت وقويت فقله الشرع إلى القوة المحصورة
(فإن قبل الاعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة رجع الله تعالى على ما عرف في مسئلة تجزئ الاعتاق
والطلاق إزالة القيد فوحد الماسة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا لم) يعني أن اعتاق إزالة الملك
عند أبي حنيفة في مسئلة تجزئ الاعتاق (لكن معنى أن التصرف الصادر من المالك هي) أي إزالة

الملك لا يمتنع من ازالة الملك فإراد ﴿ ١٥٢ ﴾ بالاعتناق اثبات القوة أى بر.

لما صح اساده الى المالك فى مثل اعتق فلان صده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فبجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاستناد حيث استند الفعل الى السبب المبدى كما فى قوله تعالى يترفع عنهما لئلا يسألا من المالك سبب فاعلى لارالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع فى الشرع لادشاء العتق لانا نقول هو ذات بطريق الاقتصار لان الانشاءات الشرعية غير معروضة بالكلية من العائق الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك من التكلم قل التكلم تصحيحا للكلال على ما سيجئ فى فصل الاقتصار الثانى انه مجاز فى المسند حيث اطلق الاعتناق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيفان لا يبرهن من الاعتناق لعمدة ومترما الا ازالة الملك والتخليص من الرق ولا يصح اساده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة اعما يصره الافراد من الفقهاء فكون العتق مقولا اليه لا الى ازالة الملك ثم لا بد من اثباته بقل او سماع لاه العمدية فى اثبات وضع الاطواط وكون اثبات القوة انسب تأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجوار ان يقل اللفظ الى معنى غيره انسب للمعنى الحقيقي منه على ما لا سبل ان الاعتناق مقول بل هو حقيقة لغوية لم يطره عليهما نقل شرعى (قوله رد عليه) قد يحتاج من هذا اليراد بان العتق تصرف شرعى معناه اسات القوة المحصورة على ماهر فلا بد لمن لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لارالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب نيوة شرعا بخلاف ما اذا قال ارلت عك الملك او رعت عك قيد الرق فانه مجاز عن اسات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتناق فى مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساع لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارة لارالة الملك فليس له ان يعطى مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن

بالاعتناق اثبات القوة المحصورة لان الشارع وصده له فبرد على هذا ان الاعتناق فى الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المحصورة ينبغى ان لا يستدل الى المالك فانه ما انت قوة عاجب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) فيكون المجاز فى الاساد كما فى اعت الرقيق القل (او يطلق) أى الاعتناق (عليها) أى على ازاله الملك (مجازا) فبقوله اعتق فلان صده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز فى المفرد بقوله او يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا أى ليس اطلاق الاعتناق على ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم مقول

أى مقول شرعى والمقول الشرعى حقيقة شرعية (قلنا مقول فى اثبات القوة المحصورة) (صده) لا فى ازالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه) وهو ازالة الملك (برده) أى على ما سبق ان الطلاق

رفع القيد والاعتناق اثبات ﴿١٤٣﴾ القوة الشرعية (ان استعين بالطلاق وهو ازالة القيد لازالة

الملك لا لفظ الاعتناق حتى يقولوا الاعتناق ماهو والاتصال الجوز للاستعارة موجود من ازالة الملك ويبقى القيد (ولا يتعلق بمشأ ان الاعتناق ماهو الجواب) اعلم ان هذا الجواب ليس لانطال هذا الايراد فان هذا الايراد حتى مل يبطل الاستعارة ووجه آخر (وهو ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست) اى ازالة الملك (لارمة لها) اى لارالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) اى ازالة القيد (لذلك) اى لازالة الملك (بل على العكس فان الاستعارة لا تحرى الا من طرف واحد) كالاستعارة الجوز وكذا اجارة الحر (عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق واعما قيد بالحر حتى لو كان عدا يثبت البيع) تعقد لفظ البيع دون العكس لان

دفعه بان العتق ثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى الجارى الذى هو ازالة الملك (قوله لا لفظ الاعتناق) على حذف المضاف اى المفهوم لفظ الاعتناق طينأمل (قوله فالجواب) يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة ان يكون المستعاره اقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وان يكون المستعار له لازماله كالشجاع للاسد وكلا الشرطين متفهما وللخصم ان يجمع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى مفعول فعلق هو حق الولاء وان المراد بالقرود هما الانتقال فى الجملة لانتماع الاتصاف ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق الطلاق اسم المسند على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق القيد وهو ازاله قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق الشعر على شفة الانسان واروق على الادراك بالنس وبمحوه (قوله فان الاستعارة لا تحرى الا من طرف واحد) امتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر فى وجه الشبه وهووة المصلحة والتشبيه عد تساوى الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بشفرة القوس وبالعكس وبمحصل المصلحة باطلاق اسم احد التشابهين على الاخر ووجهه هو هو وكون التشبيه اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقر فى علم البيان (قوله وكذا اجارة الحر) يعنى اوقال بنت صمى مك شهرا بدرهم لمعمل كذا يعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود بعد العقد ولو قال بنت صمى او دارى مك مكدا فان لم يذكر المدة يعقد بيا لامكان العمل بالحقيقة مع تعدد شرط المحار هو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جلس العمل فلا رواية فيه وان سمى مثل بنت صمى مك شهرا عشرة لمعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عد غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كدائى الاسرار وقيل يعقد بيا صحيحا يحمل المدة على تأجيل الثمن او بيا تامدا عملا

ملك الرقة سبب ملك المفعة) وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على السبب دون العكس

(ولا يلزم عدم الصحة فيما اضاعه الى المفعة) جواب اشكال وهو ﴿١٥٤﴾ ان يقال اذا صح استعارة

بالحقيقة القاصرة (فوله ولا يلزم) اى لا يرد علينا عدم صحة
الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المفعة مثل صمتك صانع هذا الصد
شعرا بكذا لعل كذا ولا يلزم ما هذا اشكالا والا نهدم الصحة لازم
قطعا (فوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة) يريد ان ما ذكرنا من
اطلاق اسم السب على السب انما يصح في البيع والمك لان الملك
مسبب عنه كاشته ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهة سبب للمك
التمعة الثابتة بالكاح لاختصاصه بنوت ملك الطلاق والا يلاء
والظهار ولا الاعتاق سببا لازلة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها
بقول الرجعة او بينونة لا يمتثل الملك بالكاح الاعد التصيل ولا
البيع سببا للمك المفعة الثالث بالاجارة لاختصاصه بالحوص ملك
الرقعة واسم السب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق
ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهى اطلاق اسم احد
المسايب على الآخر لا شتر كما في لازم مشهور هو في احدهما
اقوى واعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فهما معنى
الكاح ميان معنى الهة والبيع لكهما يشتركان في اثبات الملك وهو
في البيع اقوى وكذا الطلاق والعناق امران متباينان يشتركان في ازالة
الملك وهى في العناق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان
متباينان يشتركان في اثبات ملك المفعة والباحتها وهو في البيع
اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يحز العكس لما عرفت من
ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد ثلاث دعوى المألفة المطلوبة
من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هى اطلاق المفعول على
اللام الحار جى الذى هو صفة للزوم فكيف يكون مابا قلنا
ليس الاستعارة في الاطلاق على اللام بل على الماين لارادة اللام
كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهة على الكاح
لكونه متنا للكم والمدت للكم لارام حار جى صفة لهة كذا قل عن
الحص وقد نحاح عن اصل الاعتراض ما لا اسم له يجب في الحصار
اعتبار السبية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازى بعينه بل

البيع للاجارة ينبغي ان
يصح عقد الاجارة بقوله
بعت متافع هذه النار
في هذا الشهر بكما
لكنه لا يصح بهذا
اللفظ مقوله (لان ذلك
ليس لغساد المجاز) دليل
على قوله فلا يلزم وقوله
ذلك اشارة الى عدم
الصحة باللفظ المذكور
بل لان المفعة المدومة
لا تصلح مجازا للاصافة
حتى لو اضاف الاجارة
اليها لانصح فكنا
المجاز عنها (بالاجارة
انما تصح اذا اضيف
العقد الى العين فان العين
يقوم مقام المفعة في
اصافة العقد ثم اعلم
ان في الامثلة المذكورة
وهى الكاح بلفظ الهة
والبيع والطلاق بلفظ
العق والاجارة بلفظ
البيع الحق ان جميع ذلك
ن طريق الاستعارة لا
ن طريق اطلاق اسم السب
على المسب لان الهة
ليست سببا للمك التتمعة الى

فمت بالكاح بل الاطلاق لفظ على ماين معناه للاشتراك بينهما في اللام وهو الاستعارة (بحسبه)
نهما انما لا يمت بالعكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما انال اسم والمك

بجنسه حتى تراد باليث جنس الثبات سواء حصل بالمطر أو غيره
فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فلكه هبة
او اراد يتيق وعلى ملذ صكره المص لا يتيق وهذا الاعتراض بما
اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة صارة عن ملك الانتفاع
والوطى وهو لا يختلف في ملك الكاح واليحيى تعا لكن تسير
الاحكام لتبايرهما صفة لا ذاتا فانه ثبت في باب الكاح مقصودا
وفي ملك اليحيى تعا ونحى عما اعتزنا اللفظ لابات ملك التمتع في الحل
مست على حسب ما يحتمل الحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجارا لانتباه
ملك التمتع فمندا لانتباه ثبت فيه احكام الكاح لا احكام ملك اليحيى
واعلم انه اذا وجد بين الممين وعان من العلاقة ملك ان يشترى بهما
ثبتت ونوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشر على شفة
الاسنان ان كان باعثا تشبهها به تموز في الملقط استمارة وان كان
باعثا استعمال القيد في المطلق فجاز مرسل نص عليه السج
عد القاهر رجه الله (قوله واعلم انه قد يفتبر) يعني ان المشر في المجاز
وجود العلاقة المعلوم اعشار نوعها في احتمالات العرب ولا يشترط
اعشارها شخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان يقل ما عاينها
عن اهل اللغة وذلك لاحجامهم على ان احتزاع الاستعارات العربية
الدنية التي لم يسمع ما عاينها من اهل اللغة هوم طرق الالعة
وشعها التي بها يرتفع طقة الكلام فاولم يصح لما كان كذلك ولهذا
لم يدوبوا المحاربات بمويه الحقايق وتمسك المحالفة لوطار التصور
بمجرد وجود العلاقة لطار اطلاق نحلة لطويل غير اسان للمشاهة
وشكة لصيد لصاورة واب لاس لسببة وان لال لسببة
واللارم بطا قاتا واحيب مع الملازمة ان العلاقة مقتضية للصحة
والتملف عن القتضى ليس بقادح لجوار ان يكون لما مع محصوص
قال عدم المانع ليس حرا من التقضي وذهب المص الى انه لم يخرج نحلة
لطويل غير اسان لانتفاء شرط الاستمارة وهو المشاهة في اخص
الافواص اي عياله مراد اختصاص بالسببه كاستجاعة للاسد

(واعلم انه يشتر السماع
في انواع العلاقات لاق
افرادها فان ابداع
الاستعارات الطيفة من
هون الالعة وعد
العض لاد من السماع
ان العملة تطلق على
الاسنان الطويل دون
غيره قلنا لاشترط
المشاهة في اخص
الصعات

(مسئلة المجاز خلف من الحقيقة في حق التكلم عد ابى حنيفة وجماعه وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكر سانه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات النبوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتداء وخبر وعدهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت النبوة والاصل صحيح ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لما رضى يفتى عنه لاعدهما) اتفق العلما في ان المجاز خلف عن الحقيقة اى مرع لها ثم ﴿١٥٦﴾ احتلقوا في الخلعية في حق

كان قيل الطول المحلة كذلك والالجار استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس بمجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعالها وطراوة ونمايل فيها (قوله مسئلة) لاحلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اى مرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراشح المقدم في الاختصار وانما الخلاف في جهة الخلعية صد هما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا يقولوا فقاتل هذا ابني لبعد معروف النسب بمجاز آتعا كان اصغر منه ساوا وان كان اكبر منه صد به مجاز يثبت به العنق لصفة اللفظ وعدهما لتولاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكر مخلوقا من نطفة الاصغر (قوله بالخلاف) يعني صد هما الاصل هذا ابني لاثبات النبوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التصدير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلعية واما على التفصيل الاول فالاصل عده هذا حرف وقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ابصا ولا يقتصر على جهة الحلفيه وهذا معنى قوله

التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اى الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الجصار كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت النبوة مثلا وعدا ابى حنيفة رح في حق التكلم بعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حرف يكون التكلم باللفظ الذي يفيد معنى ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به النبوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد لقرض فان لفظ هذا ابني خلف من هذا حرف اى قائم مقامه والاصل وهو هذا حرف صحيح لفظا وحكما فيصح الحلف لكن الوجه الثاني البقي بهذا المقام لامر من احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق

ولم يدركوا الخلاف الا في جهة الخلعية فقط فيصح ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل (الخلاف) وفيما هو الحلف بل الخلاف ان يكون في جهة الخلعية فقط صد هما هذا ابني اذا كان مجازا خلف من هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اى حكمه المجازي خاف عن حكمه الحقيقي وعدا ابى حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن الوجهين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني (والخلاف في الجهة فقط) صد هما من حيث الحكم وعده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف من هذا حرف بالخلاف فكذلك اصله الخلف لاف جهة الخلعية الامم الثاني من الاسماء

انه يشترط صحة الاصل من حيث انه متداً وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك
فاذا وجد وتمذر العمل بحقيقته ﴿١٥٧﴾ اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه متداً وخبر

وتمذر العمل بالمعنى
الحقيقي مخصوصان بهذا
اينى فاما هذا حر فانه
صحيح مطلقا والعمل
بحقيقته غير متمذر فعلم
ان الاصل هذا ائني
مراداه السوة لحاصل
الخلاف انه اذا استعمل
لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان المعنى
الحقيقي بهذا اللفظ ام لا
صدهما يشترط بحيث
يتمع المعنى الحقيقي لا يصح
المجاز وعده لادل يكنى
صحة اللفظ من حيث
المرية (لهما ان في
المجاز ينقل الدهن من
الموضوع له الى لارمه
فالتالى) اي اللارم
(موقوف على الاول) اي
الموضوع له فيكون اللارم
حلقا ومرطاً للموضوع له
وهذا هو المراد بالخلفية
في حق الحكم (فلا بد
من امكانه) اي امكان

فانحلاف يكون في الاصل والخلف اى في تعيين مجموعهما لا في كل واحد
صهما اذا المجاز الذى هو الخلف اتما هو هذا ائني لاثبات الحرية لا خلاف
على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم
المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فصد هما الاصل ثبوت البتة والخلف
ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ائني مجازا فيقع
الخلاف في كل واحد من الاصل والقرع لانا نقول هذا لازم على
التفسير الثانى ايضا لان الاصل عد ليس هذا ائني حقيقة بل التكلم به
وهو مخالف لثبوت السوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما لفظتان
اى الحقيقة والمجاز والتراع في ان هذا خلف عن ذاك في حكمه اؤفى
التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك احدا لحاصل
وتو صحيح للقصد فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التى هى الاصل
عنده معارة لماهى الاصل عد هما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ
واحد عد هما جميعا كالحلف على الصيرين (قوله صحة الاصل
من كلام المص ولم يقل جواب الشرط الواقع في كلامه من الاسلام
وهو قوله وحى الصير الى حلقه احترازا عن الماء الكلام لحصول
المقصود بدوه وهو انه جعل الاصل ماصح تكلمها وتمذر العمل
بحقيقته وطاه اعا يصدق على هذا ائني لاهلى هذا حر (قوله لهما)
المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لانفس اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذى هو
استخراج اللفظ من عدم الى الوجود اولى وذكر المص ان في استدلالهما
ما يلزم كلام اهل المرية من ان سعى المجاز على الانتقال من المروم
الى اللارم فلا بد من امكان المروم لتحقيق الانتقال منه واجاب ان
الانتقال منه يتوقف على فهمه لاهلى ارادته والفهم انما يتوقف على
صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لاهلى امكان معناه وصحته

الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه وايضا ساء على ان الاصل المنفق
عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسألة من الساء ان امكان الاصل فيها

شرط لصحة الخلف بصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله ﴿١٥٨﴾ لا من السماء بحسب الكفارة لا:

في نفسه ثم لا يحق ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام
البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا (قوله لان الاصل
وهو البر غير ممكن) فان قيل هذا طعنا اذ لم يكن في الكوز ماء واما
اذا كان فيه ماء فارق طاعة الماء في الكوز ممكن فهدى ان تنق اليمين
منقذة كما اذا حلف لقتل فلانا وهو ميت وقت الحلف لا مكان اجادة
حيوته وكما اذا حلف لقتل هذا المحرم ذهابا قلنا ابتداء اليمين في
الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الارقاة مانق ذلك
الممكن بمكانه فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل
الميت وقلب الحجر فاليين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة
لا على الامكان في الظاهر ولم ينقد اليمين على ما ينقذه الله تعالى في
الكوز كما انعقدت على حيوة محدثها الله في الشمس بعدما حلف مع
العلم عوته لاه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين
ولا يقدر لاشرب من الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتل
الشخص ان احياء الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى وجود
لكونه اشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم التصادف الثاني
بالوجود والعدم وهو محال (قوله فاذا هم الاول) اي كون المشار اليه
اسأله وامتنع ارادته القرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف
السب او اكبر ساس القائل علم ان المراد لارمه اي لاز كونه ابالة
وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الاس على من
ليس بابن لاشترأ كهما في لارم مشهور وهو العتق من حين الملك
وهو في الاساقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السب
على السب لان السوت من اسباب العتق وهي هها متأخرة عن
الملك لان الملك كان بابا ولا يفس ثم ادعاء فيئت النوة والحكم في
علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا لان المص رجاء الله عند
عن ذلك لان العتق هها لاسيا في الاكبر ساس فيئت بالنوة فلا يكون
مسيبا عنها والسب اعما يطلق على مسد كاسر (قوله فيحصل
اقرارا) جواب لسؤال مقدر تقديره انه لا يوجد نصيح هذه الكلام

الكفارة خلف عن البر
ففي كل موضع يمكن
البر يعقد اليمين ويجب
الكفارة وكل موضع
لا يمكن البر لا ينقد ولا
يجب الكفارة في مسئلة
مس السماء البر وهو مس
السماء يمكن في حق الفشر
كما كان لثني عليه السلام
وان حلف لاشرب من
الماء الذي في هذا الكوز
ولاماه فيه لا يجب الكفارة
لان الاصل وهو البر غير
ممكن فالمشهد هاتان
المسئلان والعرق الذي
بيهما وانما لم يذكر في
المتى مسئلة الكوز ان
المتاد في كتبها ذكرهما
معافكل مهما نبئ عن
الآخر (قلنا موقوف
على فهم الاول لاعلى
ارادته اذ لاجع بينهما)
اي من الحقيقة والمجاز
والمراد المعنى الحقيقي
والمجازي فيها اي في
الارادة فاذا لم يخوف
على ارادة الاول لا يجب
امكان الاول وحيث توقف
على فهم الاول وفهم

الاول لم يبي على صحة القطع من حيث العربية يكنى صحة القطع من حيث العربية (ما دامهم الاول) (في هذا)
وامتنع (ارادته علم ان المراد لازم وهو عتقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لارم لبوة (فيحصل اقرارا)

في هذا المعنى لانه ان جعل مجارا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور
وهو عتق على من حين ملكته اقرار لانشاء ولهذا تبطل بالكره
والهزل ولا تصل التعليل بالشرط وان حصل محازا للاقرار فهو
كذب محض يمين لان عتقه بالنسبة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد
اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان
كذبا يمين حجاب بانه محار للاقرار والمستحيل انما هو البتة لالحرية
من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل
الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار والجواب انه ان كان صادقا
ما سبق منه اعتاق فقدم على الصدق قضاء ودامة وان كان كاذبا يعتق
قضاء مؤاخذه له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على
كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجارا عن الشقة ويصونها لاد من
السياسة اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة
والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم بين انه اراد الاخوة الموأما قلنا
احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى
الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجارا متعبنا فلا يحتاج الى السبب بخلاف
هذا اخي وفيه نظر فان قيل يجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لروحت
وهي اصبر منه ساهده فني قلنا لم يعتبر لانه اقرار على العير لا حكم
النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انشاء حل المحلية من الاصل
وذلك حقها لاحقه فلا يصدق في اطال حق العير بخلاف هذا
انبي فانه اقرار على نفسه لان من حكم النوة بطلان الملك بعد ثبوته
فانه ملك ابيه بالثراء ثم تطل ذلك فالعتق من قبل اذا قل لصده يائتي
يجب ان يعتق تصدر العمل بالحقيقة وتعين الممار قلنا ومع الداء
لاستحضار المادي وطلب اقاله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه
ولا يشتر الى تصحيح الكلام اثبات موجه الحقيقي او المجازي بخلاف
الحبر فانه لتحقيق المصربة فلا يفسر تصحيحه بما يمكن ان قيل ينبغي
ان لا يعتق بمنزل ياحرق قلنا لعل الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط
الرق فيقوم عليه مقام معناه حتى لو قصد التسليم فيجوز على لمانه

فيعتق قضاء من غير
نية لانه متعين ولا يعتق
بقوله يائتي لانه استحضار
المادي بصورة الاسم
ولا قصد المعنى فلا يجري
الاستعارة بالتصحيح المعنى

(قال الاستعارة تقع أولا في المعنى وبواسطته في اللفظ) يستعار أولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الأسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع أولا في المعنى لا يجرى الاستعارة في الاعلام الا في اعلام نذل على المعنى كاتم ونحوه (ويبقى بقوله ياحر لانه موضوع له) فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس بالاستعارة بل هو تشبيه غير الله لانه دعوى امر مستحيل فصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر واما تكون الاستعارة احدى المشبه نحو رأيت اسدا يرمى وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرية لكر غير مقصود فان القصد الى الرؤية هاهنا صلي هذا لا يكون هذا ابني استعارة

عدي حر يبقى (قوله فان الاستعارة تقع أولا في المعنى) ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي يعني ان التصرف في امر عقلي حيث حمل ما ليس باسدا اسدا اى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان حمل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفون هو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة وانرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا القسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام معني على انه يجب في الاستعارات ادخال التشبيه في جنس المشبه به بحمل افراد قسمين متعارف وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد اذا اقتضت نوع وصية اشتهر بها كاتم في الجود فيحمل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الخود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله مائة الخود لا في ذلك الشخص فيحمل زيد من قبل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المنص من انها لا يجرى في الاعلام لان العلم لا يميل على معنى ليستعار أولا معناه ثم لفظه معية نظرا لان العلم دال على معناه العلمي بالصورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخراد ماء وتخيلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يميل على معنى مشترك به وبين المشبه به لا ما قول المعنى الذي يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكلي المخصوص على ما صرح به المنص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه به حقيقة والتحقيق ان الاستعارة يقتضي وجود لارم مشهور له نوع احتصاص بالمشبه به فان وحد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جار استعارته والا فلا (قوله فان قيل) حاصل السؤال ان هذا

أما إن الاستعارة عند علماء البيان أدما معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف التشبه
لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المتداء عندهم قولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه
بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فلي هذا لا يكون هذا في استعارة بل يكون تشبيها
وفي التشبيه لا يمتنع ضم من هذا ﴿ ١٦١ ﴾ أنهم لا يجوزون الاستعارة إذا كانت مستلزمة لدعوى

أمر مستحيل قصداً
فهذا عين مذهبهما لأن
شرط صحة المجاز إمكان
المعنى الحقيقي (قلنا هذا
في الاستعارة في أسماء
الاجناس وتسمى استعارة
أصلية لأنه يلزم حلق
الحقايق لافي الاستعارة
في المشتقات وتسمى
استعارة تبعية نحو نقلت
الحال أو الحال ناطقة
فان هذا استعارة بالاتفاق
ولا يلزم ما قلنا للحقايق
وهذا من هذا القليل)
هذا الذي ذكر وهو أن
زيد اسد ليس باستعارة بناء
على أن الاستعارة لا تقع
في خبر المتداء أما هو
مخصوص بالاستعارة في
أسماء الاجناس أما
الاستعارة في المشتقات
فإنها تجري في خبر المتداء

أبني من قبل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه
بجلف الآلة أي زيد مثل الاسد وهذا مثل أبني وهو لا توجب
التق بالآفاق وحاصل الجواب أنه ليس من قبل زيد اسد بل من قبل
الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لأن أبني مصاه مولود لي
ومحلق من ماني فيكون مشتقاً من ناطقة ثم ادرج فيه سؤال آخر
وهو أن اتعاقب المحققين على أن مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من
دعوى أمر مستحيل إجماع على أنه يشترط في الاستعارة إمكان
المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد ولا تأكل بالفرق بين
الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلعاً في الحكم لافي التكلم وأشار
إلى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع
استحالة المعنى الحقيقي وهو نبوت الطق للحال فلم أن إمكان المعنى
الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الإطلاق وهذا يمكن أن يحصل

معارضة وأن يحصل معارض السد (قوله أعلم أن الاستعارة عند علماء
البيان أدما معنى الحقيقة في الشيء) ميل إلى المدعى المرحوح كما يبا
والحققون على أنها صارة عن ذكر المشبه به وإرادة المشبه
مدعى دخول المشبه في جنس المشبه به يجعل إمراده فمبين متعارفاً
وعبر متعارف مع نصب قرينة مانعة عن إرادة المتعارف ولا يمتنع
أن أدما معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن إرادة معنى
الحقيقة أمران متناقضان (قوله هذا عين مذهبهما) فيه بحث
لأن الشرط على هذا عدم القصد إلى دعوى أمر مستحيل

عند علماء البيان كما يقال الحال (١١) ناطقة أي دالة استعارة لطلاقة ولذاته وهذه الاستعارة في خبر
المتداء لكن ليست في أسماء الاحاس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المتداء وقرنهم أن
الاستعارة في خبر المتداء تستلزم قلب الحقايق إذا كان خبر المتداء اسم جنس أما إذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم
قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا تخور في أسماء الاجناس وتخور في المشتقات وهذا خبر المتداء هو أي
اسم مشتق لأن مصاه مولود معنى فيجوز فيه الاستعارة فإنه من قبل قولنا الحال ناطقة وأعلم أنهم

يحيون الاستعارة في أسماء الأجناس استعارة أصلية والاستعارة في الأفعال والأسماء المشتقة استعارة
تسمية لأن الاستعارة اتفاق فيها جسمية وقوعها في المشتق ﴿١٦٢﴾ منهوسياتي قريباً ويجب أن

وعدهما عدم الاستعارة فإن أحدهما عن الآخر (قوله) ويجب أن
يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم رعم
علماء البيان (قد تقرر في علم البيان أن نحو رأيت اسداً يرمي من باب
الاستعارة بخلاف زيد اسداً فإن التحقيق على أنه تشبيه بليغ لاستعارة
وإن نحو الحال فاطمة كذا من باب الاستعارة بالاتفاق فهم المص
من ذلك أن الاستعارة لا يجرى في حصر المتناً إلا إذا كان مشتقاً
وبين الفرق بين نحو زيد اسداً ونحو رأيت اسداً يرمي من باب الأول يشمل
على دعوى أمر مستقبل قصداً أو التصديق والتكذيب إنما
يتوجهان إلى الخبر الذي قصد التكلم إياه أو سبه لأن التصديق
هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فينصف الخبر
بكونه محالاً أو مستقيماً فينظر نحو زيد اسداً إلى تقدير أداة التشبيه
ليخرج عن الاستعارة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسداً يرمي
فإنه وإن اشتمل على إثبات الأسدية يزيد لكسه لم يقع قصد أهل
القصد إنما هو إلى إثبات الرؤية فلا يستقر إلى تقدير أداة التشبيه
لتصحیح وبين الفرق بين ما إذا كان الخبر جامداً وبين ما إذا كان
مشتقاً من الأول يشمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان
حقيقة الأسد بخلاف الثاني فإنه لا يشمل الأعلى إثبات وصف الحقيقة
التي ليس سات لها ما اعترض من الفرق الأول صعب لأن الكلام
المشتمل على المحال مطلق سواء قصد أول يقصد فلا بد من التأويل
ولأن الاستعارة ربما يشمل على دعوى أمر مستقبل قصداً مثل
رمى اسداً وتكلم بمرول المحال ربما يمحوراد عاؤه لاهراض واعنارات
الطيفة مع نصب القرعة المساعة على عدم إرادة نموه في الواقع
وبأن الفرق بين الجامد والمشتق أصعب من الفرق الأول لأنه ربما
يغرق بين ما يثبت صمو وبين ما يثبت قصداً لكن إساءة المحال مطلقاً
من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق

يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم رعم
علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية و
ذلك أن قولهم زيد اسداً
ليس باستعارة مع أن قولهم
رأيت اسداً يرمي استعارة
ليس شوي بالفرق الذي
ذكرته في المتن أن ربما
اسد دعوى أمر مستقبل
قصداً بخلاف رأيت اسداً
يرى لاشك أنه فرق واه
وما ذكره من ذلك أن
في أسماء الأجناس لا يجرى
الاستعارة في حصر المتناً
ونجرب في الأسماء المشتقة
أصعب من الأول ورفهم
أن الأول يصحى إلى قلب
الحقائق دون الثاني
أوه من نسخ الصكوت
لأن قولهم الحال فاطمة
ليس في الاستعارة أدنى
من قولهم زيد اسداً فما
الذي أوجب أن أحدهما
استعارة والآخر ليس

استعارة وأما لم أذكر هذه الأعز أصوات في المتن لعدم الاحتياج إليها فإن قولهم الحال فاطمة (في)
لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن إمكان المعنى الحقيقي لا يسترط لصفة الجواز وعلى تقدير تسليم الفرق بين
المشتقات وأسماء الأجناس قولهم هذا ابنى من قبل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان

المعنى الحقيقي مستثقال بعض ﴿١٦٣﴾ الشخصية لا عموم للتمييز لانه ضروري بصر اليه توسعة

فيقدر بقدر الضرورة
قلبا لاضرورة في استعماله
لانه انما يستعمل لاجل
الداعي الذي يأتي من
بدو اذالم تكن الضرورة
في استعماله بل يكون معنى
الضرورة انه اذا استعمل
اللفظ يجب ان يحمل على
المعنى الحقيقي فاذالم يكن
فعلى الممازى فهذه
الضرورة لاناقى العموم
بل العموم انما ثبت ان
استعمل المتكلم واراد به
المعنى العام ولا مانع لهذا
لانه ما وجد في الاستعمال
ضرورة وهو احد نوعي
الكلام بل يهمل البلاغة
ما ليس في الحقيقة وهو
في كلام الله تعالى كبير
كقوله تعالى يريد ان يقض
دعائه وقوله تعالى لما طبع
الماء والله تعالى من الجبر
والضرورات نظيره قوله
عليه السلام لا تبعوا
الدرهم بالدرهمين ولا
الصاع بالصاعين وقد
اريد به الطعام اجماعا
فلا يشعل غيره هذه ذكر

في الاول دون الساتى في غاية الضعف للظهور ان استحالة نطق
الحال ليست ادنى من استحالة اسمية الانسان سواء سمى قلب
لخصايق اولم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين
اتقلاب شكل واحد من الواجب والممكن والمنع الى الآخر
ولاستك ان نطق الحال بمنع ثابته يكون جعل المنع
ممكنا هذا تقرير كلام المصنوع واما اطلاق على حقيقة الحال ما احتكى لك
كلام علماء البيان في هذا العام اعلم ان الاستعارة عدهم انما تطلق
حيث يستعمل التشبيه في التشبيه ويحمل الكلام خلا من المشه
صالحا لان يراد به التشبيه لولا القرينة حتى لو كان المشه مذكورا
لفظا كما في زيد اسد ولقيى منه اسد ولقيت به اسدا وتقديرا مثل اسد
في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه جبر سندا
او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يقين لكم الخطا لا يصح
من الخطي الاسود من العبر بواسطة قوله من العبر خرج من باب
الاستعارة الى باب التشبيه في مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف
اداة التشبيه لاشباع جل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ماطقة
ونطق الحال بكنا باستعارة قلعا لان المشه متروك بالكلية وهو
الدلالة التي شهت بطق الطلق فلا تعلق له بمثل زيد اسد لم لا يحى
ان هذا انى من قيل زيد اسد لان قيل الحال ماطقة لانه لا حاجة الى
تأويل الابن المستق ولان ساء على تشبه البعد لان في سوت العتق له
لاعلى تشبيه العتق ماسوة ليكون استعاره تشبها لان علماء الاصول
يسمون منه مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحو قول هو
استعارة بعصير الجمهور ايضا لكونه مستملا في المشه المتروك وهو
الرجل النجم لافي ماه الحقيقي ليعتق الى تقدير اداة التشبيه بدليل
قولهم زيد اسد على اى محترى صائل والطير امرئة عليه اى باكية
ونحو قله صنادك في شرح الخبيض فهذا انى معناه هو معتق من
حين ملكته كالاس متروك المشه واطلق عليه اسم التشبيه (قوله
مستثانة) المجاز المقترن بسى من اداة العموم كالعرف باللام ونحوه

الصاع واراد به ما فيه بطريق اطلاق اسم الحل على الحال

لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول
والسببية والمجازية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الاوضاع
كلفظ الصاع المستعمل فيما يحمله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى
لما سبق من ان هذه الصيغ لعمومها من غير تفرقة بين كونها مستعملة
في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو
لما يتصل به من الدلائل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة تاما
والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير
الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيوزن ان
يكون القائل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن
بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد الطعوم اضافة لا ثبت غيره
من الكليات لان المجاز ضروري والصورة يدفع بإرادة بعض
الافراد فلا يثبت الكل كالقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة
من جهة التكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا للتأدية المعنى سواء
هم لجوار ان يعدل الى المجاز لا عرض سذكرا مع القدرة على الحقيقة
ولانهم يتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار
التي شاء مل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات وبما من
الاستعارات الموحدة لزيادة اللامعة في الكلام اى علو درجته وارتفاع
طبقة ما ليس في الحقيقة ولان المحار واقع في كلام من يستعمل عليه
العمز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان
اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعدر العمل
بالحقيقة وحب الحمل على المجاز ضرورة فلا يلزم العام للكلام واخلاء
اللفظ عن المرام فلان ان الضرورة بهذا المعنى تاتي العموم ما به يتعلق
بدلالة اللفظ وارادة التكلم عند الضرورة الى حل اللفظ على معناه
المحاري يحسن يحمل على ما قصده التكلم واحتمله اللفظ بحسب
القربة ان عاما صاموا ان حاصا فمخاص بخلاف مقتضى ما به لا رعم على
غير ملحوظ يقتصر مد على ما يحصل به صحة الكلام من غير ابيات

لعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم
 اتاهو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالتسبيل المعنى المجازي
 ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من التخصيص والتوحي بدليل عموم
 التكرار المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالوضع واعلم ان القول بعدم
 عموم المجاز مالم يجده في كتب الشاعرية ولا يتصور من احد نزاع في صحة
 قولنا طئي الاسود الزمالة الازيد او تخصيصهم الصاع بالطعم مبنى
 على ما ثبت عدمه من عليه الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز
 ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة التكلم على ما هو المصور
 في كتب القوم بما لا يقل اصلا لجواز ان لا يبعد التكميل لفظا
 تدل على جميع افراد مرادة بالحقيقة يصطر الى المجاز فكما
 يتصور الاطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذلك لاجل المعنى
 العام واعلم ان هذه بعض الملازمة الضرورية من جانب السامع
 لا تصحح الكلام على ما مر (قوله مسألة) لا نزاع في جوار استعمال
 اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراذه كاستعمال الدابة
 مرعيا يدب على الارض ووصح القدم في الدخول ولا في امتناع
 استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا
 الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من
 ارادة الموضوع له مثلا وما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع
 للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنى استعمال في غير ما وضع له
 على تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في
 ان يستعمل اللفظ ويراد في المطلق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا
 فان يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسدا والاسدين
 او الاسود وتريد السبع والرحل الشجاع احدهما من
 حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع
 علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقق انه
 فرع استعمال المشترك في معنى فأن اللفظ موضوع للمعنى المجازي
 بالوضع وهو بالنظر الى الوضعيين يمتزله المشترك في حوز ذلك يجوز

(مسألة لا يراد من اللفظ
 الواحد معناه الحقيقي
 والمجازي معا لرجحان
 المتوسع على التامع)

هذا ومن لا فلا وأما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في
 الفتح فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى
 الثاني لا يقال المعنى الحقيقي حزه بمجموع المعنى الحقيقي والمجازي
 فيحوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل
 لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موحدا متحققا له اسم واحد
 لازما للجزء بمعنى انتقال الدهن من الجزء اليه كالا ساس المر كمن
 الرقة وغيرها والمجموع المركب من الاساس والاسديس كذلك
 بل هو اعتباري محض وبالجمله لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض
 على مجموع السحاب والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع على الحي
 ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة
 اللغة اذ لم يثبت بذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوده الاول
 ان المعنى الحقيقي متنوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرهوج
 بالنسبة الى التبع ولا يعتد به ولا يمتثل تحت الارادة مع وجود
 الراحح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والثاني الواحد
 في حاله واحدة لا يكون مستترا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم
 ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه
 الى معنى المجازي وهو محال والاربع ان الحقيقة توجب الاستثناء من
 القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي الوازم يدل على تنافي
 المرومات الخامس ان اللفظ للمعنى عبرة للناس للشخص فيمنع استعماله
 لمعين هو حقيقة لاحدهما مجاز لا آخر كما يمنع استعمال النوب الواحد
 نظر ببق الملك والعارية بل كما يمنع اكتساب شخصين نوبا واحدا في
 آو واحد يلدسه كل منهما اتمامه على انه ملك لاحدهما وطارية للآخر
 والكل صعب اما الاول فلامه لاراع في رحمان التنوع اذا دار
 اللفظ بين المعين واما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة
 التابع ايضا بل رأيت اسديس يرمى احدهما ويهترس الآخر ولا يخاف
 في حوار اراده التابع فقط عنونة القرينة فصلا عن ارادته مع ارادة
 التنوع واما الثاني فلامه لامعنى لاستعمال اللفظ في المعنى الارادته

عند إطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وأما الثالث
فلا فلا تسلم أن إرادة غير الموضوع له يوجب العدول عن إرادة
الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا
تحت المراد وأما الرابع فلأن استثناء الحقيقة من القرينة معناه أن
المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا يما في نصب القرينة على إرادة
المعنى المجازي أيضا وإن أريد أن المجاز يفتر إلى قرينة مافئة من
إرادة الموضوع له فيها في الحقيقة فقد عرفت أن محل الترام أنما هو
إرادة المعنى الحقيقي والمجازي لا يكون اللفظ حقيقة ومجازا معا
والمشروط بالقرينة المافئة عن إرادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ
مجازا لا إرادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي نوع ملاءمة
فإن ذلك عين الترام فإن قيل اللفظ في المجموع محاز والمجاز
مشروط بالقرينة المافئة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له
مرادا وغير مراد وهذا محال فلما الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده
فبفسر قرينة دالة على أنه وحده ليس مراد وهي لا تأتي كونه داخلا تحت
المراد وأما الخامس فلأنه إن كان أبان الحكم بطريق القياس فطال
الامتناع في القيس عليه متى على أن استعمال الثوب الواحد في حالة
واحدة بطريق الملك والمبارية مع شرعا وحصول التخصيص
في مكان واحد يشمله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا من أين يلزم
منه استحالة إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا
وإن كان توصيفا وعميلا للقول بالخصوص فلا بد من الدليل على
استحالة إرادة المعنى فيها مموعة ودعوى الضرورة فيها غير
مموعة على أن لا يحمل اللفظ عند إرادة المعنى حقيقة ومجازا
ليكون استعماله فيها بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والمبارية
بل يجعله محازا لقطع الكونه مستملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له
(قوله فلا يتحقق) أورد في المتن من مروع الأصل المذكور ثلاثة
لأنه أما أن يتحقق إرادة المجاز فيجتمع إرادة الحقيقة كالملاسة في قوله
تعالى أو لا يتم النساء أريد بها الوطى مجازا لا إجماع حتى حل للجب

(فلا يتحقق معتنى المعنى)
مع وجود المعنى إذا
أوصى لمواليه ولا يراد
غير الأحمر بقوله عليه
السلام من شرب الخمر
فأخلدوه لأنه أريد بها
ما وضعت له ولا المس باليد
بقوله تعالى أو لا يتم
النساء لأن الوطى وهو
المجاز مراد بالإجماع
أعلم أن لفظ المولى حقيقة
في المولى الأسفل وهو
المعنى محاز في معتنى
المعنى فإذا أوصى لمواليه
لا يتحقق معتنى المعنى
مع وجود المعنى

التي لم يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه فصدده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيم الجنب
قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الأئمة الاربعة وفيه
بحث لان منهم من جعلها على المس باليد وحوز يتم الجنب بدليل آخر
لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على ان المراد
الوطى ويحل يتم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لا ما تقول لانهم
ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لودفع امر متفقا عليه
وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيم ليس قولنا بالعدم
حتى يتبع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد الجارود ذلك
اما في مورد كالحجر اريد بها حقيقتها فلا يراد غير هاهنا المسكرات
معلقة المشاهدة في محاصرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها
بدليل آخر من اجماع اوصى فان قيل لم يجوز ان يراد بالملاسمة
مطلق المس الشامل للوطى وغيره وبالحجر مطلق ما تخامر العقل
فثبت الحكم في الجميع بطريق عموم الجار قلنا لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فمخرج
عن المصنوع واما في نسخة كما اذا اوصى لمواليه نسي وله معق ومعق
معق يتحقق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اصافة
المشتق يفيد اختصاصا من معناه فالصاف اليه باعتبار مفهومه مثلا
مكتوب زيد ما يخص به باعتبار مكتوبته له محاز في معتق معتقه
لوجود الملازمة وكون رد مسائله في الجملة واما لفظ المولى
فمقتضىه المشتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز
في معتق المعتق على ما تبين عن ظاهر عبارات المصنف وانما يسمى المعتق
الاول اسفل لانه اصل والفروع اعلى للاصول كاعصان الشجرة
والاعلم انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق امم فاعل حيث
سمى المولى للاعلى (قوله وكذا اذا اوصى) يريد ان لفظ الابن
او الولد المصنف الى شخص حقيقة في اسمائه واولاده الصلبية محار
في ان الابن ملو اوصى لاسمائه وله دكور وامث يستحق الدكور

وكذا اذا اوصى لاولاد
فلان اولادنا وله نون
وبنو بنين فالوصية
لابائه دون بني بنيه اما
دخول بني البنين في الامان
في قوله آمنوا على اولادنا
فلان الامان لحق الدم
فيبنى على الشبهات
وفي هذه المسئلة روايتان
(ولا جمع بينهما بالحث
اذا دخل حاقبا او متعلا
اورا كبا في لا يصح قدمه
في دار فلان لانه محاز ص
لا يدخل فيصنعت كيف
دخل فهذا من باب عموم
المجاز اعلم انه تذكر
هذه مسائل تراعى ان اجابا
فيها بين الحقيقة والمجاز
اولها اذا حلف لا يصح
قدمه في دار فلان يبحث
اذا دخل حاقبا او متعلا
اورا كما

خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قول ابني حنيفة
رح وان كانت له اثاث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبوا
ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابني حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما
الجميع عملا بمهم الجواز حيث يطلق الابناء عمرا على القرين وان
اوصى لاولاده فلهذا كور والامث الصلبة محتلفة او مفردة وان كان له
اولاد واولاد ابن فعدم يستحق الصلبة خاصة وعندهما الجميع
وقيل الصلبات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عمرا على اولاد
الابن بخلاف الابناء فان قيل لو قل الكفار آمنوا على اولادنا
فآمنواهم ولهم ابلعوا بوا ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بنى الابناء
عند ابني حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية
الاستحسان والجواب ان يشمل الامان الماه ليس من جهة تناول اللفظ
بل من جهة ان الامان لحق الدم وهو معنى على التوسع اذ الانسان
ينال الرب فينتى على الشهات وامم الاباء فدينالوجع العروع
مثل بنى آدم وبنى هاشم تحمل مجرد صورة الاسم شبهة اثنت بها
الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنهم
على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والحلات لانهم وان كانوا
تما في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل
الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاسالة الخلقة يعارضه وعلى
هذا يكون حرمة مكاح الحلات والاجاع لان لفظ الامهات يتناولها

والدخول خاصا معناه
الحقيقى والباقي بطريق
الجواز بقوله في لا يضع
متعلق بقوله لاجع بينهما
وانما جلتاه على المعنى
الحارى لان معناه الحقيقي
مجهول اد ليس المراد
ان يام ويضع القدمين في
الدار وباقي الجسد يكون
خارج الدار وفي العرف
صار عبارة عن لا يدخل
وكذا اى من باب عموم
الجواز (قوله لا يدخل في
دار فلان

(قوله والدخول خاصا معناه الحقيقي) لان توسع الشيء في الشيء ان يجعل
الثاني طرأه بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت
والمعنى الحقيقي هما مجبور ادلو اصلطبع ووضع القدمين في الدار
بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرطاه ووضع القدم في الدار
وهذا معنى قوله ادليس المراد ان يام ويضع القدمين في الدار وباقى
الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى الجسد شرط
في حقيقة وضع القدم ولفظ يام ليس على حقيقته كما لا ينبغي فان قلت
فالدخول غير معترف حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول

يراد به نسبة السكني) اى يراد بطريق المجاز بقوله في دار فلان لو كان مساوياً لى فلان نسبة السكني (اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكناً فيها بحث بالدخول فيها وهي تم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازاً) اى ليراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاحارة والعارية بطريق المجاز ﴿ ١٧٠ ﴾ (حتى يلزم الجمع بينهما) اى

خافيا مصداق الحقيقة قلت ارادته من افراد مصداق الحقيقة بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متعللاً او راكبا لم قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مبسورة حتى لو نواه لم يثبت بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرية في الدخول ماشيا وهي غير مبسورة بخلاف الحقيقة القنوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او دونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يثبت ذكره فاضحيان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرية في مطلق الدخول (قوله يراد به) اى اى يكون الدار مصداقاً الى فلان نسبة السكني بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تفجر لذاتها بل لبعض ساكنيها الا ان السكني قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكاً له فيمكن من السكني فيها فثبت بالدخول في دار يكون ملكاً لفلان ولا يكون هو ساكناً فيها سواء كان غير ساكنها او لا قيام دليل السكني التقديرى وهو الملك صرح به في الحاشية والتهذيب لكن ذكر شمس الأئمة انه لو كان غيره ساكناً فيها لا يثبت لانتقاط النسبة بعمل غيره (قوله ماذا تعلق بعمل تمتد) هو ما يصح تقديره بمدة مثل لست ألوب يومين وركبت العرس يوماً محلاً قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اصيب اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعمل به الا بعد تعمره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى

بين الحقيقة والمجاز ولا ملحت) عطف على قوله بالحث في قوله ولا جمع بينهما بالحث (اذا قدم نهاراً او ليلاً امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر النهار والوقت كقوله تعالى ومن يؤلم يومئذ دبره) صورة المسئلة انه اذا قل لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يثبت ان قدم نهاراً او ليلاً باليوم حقيقة في النهار محار في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا ملحت والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت باليوم حقيقة في النهار وكثير اما يراد به الوقت مجازاً ما حتم

الى صابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والصابط هو قوله (تعلق) (ماذا تعلق بعمل تمتد فلنهار وسيم تمتد فلوقت لان العمل اذا نسب الى طرف الزمان يعبر به يقتضى كونه) اى كون طرف الزمان (معياراً له) اى العمل والمراد بالمعيار طرف لا يحصل عن المطروف كالיום للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في فصل حروف المعاني (ان امتد العمل امتد المعيار (فيراد باليوم النهار) لان النهار اولى (وان لم يمتد) اى الفعل (كوقوع الطلاق هنا) اى في قوله

تعلق به اليوم غير متد لأن الفعل المنسوب الى طرف الزمان بواسطة
تقدير في دون ذكره يقتضي كون الطرف معياره غير زائد عليه
مثل صحت الشهر تدل على صوم جميع ايامه بخلاف صحت في الشهر
فادا امتد الفعل امتد الطرف ليكون معياره فبصح حمل اليوم على
حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب وادنا لم يمتد الفعل لم يمتد
الطرف لأن الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد مع لا يصح حمل اليوم على
اليوم الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر
في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله
تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الرحف حرام ليلا كان
او نهارا ولان مطلق الآن حرم من الآن اليومى وهو جزء من اليوم
فيكون مطلق الآن جراً من اليوم فتحقق العلاقة وكلام المحيط
مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين ياض النهار الا ان
التعارض استتماله في مطلق الوقت اذا قرن بعمل لا يمتد وفي ياض
النهار اذا قرن بعمل يمتد واستعمال الناس جهة بحسب العمل بها
فان قلت قد وقع في كلامك كثير من المشايخ ما يدل على ان
المعتر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل ان طالق يوم اتروحك
او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير
وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب
لتوافق المتعلق به والمصاف اليه في الامتداد وعدمه واماد الاحتطاي
من امرك بيديك يوم يقدم ريد قد اتفقوا على ان المعتر هو ما يتعلق
به الطريق لا ما اصيب اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر يدهار
لان كون الامر باليد بما يمتد فان قلت التكلم بما يقبل التقدير مالمدة
فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الامر اسما هو متعدد الامثال
كالصرب والجلوس والركوب فليكون في المرة الثانية مثلهما
في الاولى من كل واحد فعل كالمعنى الممتد بخلاف الكلام فان التحقق
في المرة الثانية لا يكون منه في المرة الاولى فلا يتحقق متعدد الامثال
فان قلت كان اليوم طرف للفعل المتعلق به كذلك هو طرف للفعل

انت طالق يوم يقدم
زيد (لا يعتمد المعيار غير اد
به الآن) اذ لا يمكن ارادة
النهار باليوم مراد به
مطلق الآن ولا يعتبر
كون ذلك الآن جزء
من النهار لقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره
ولان الصلاقة موحودة
بين معناه الحقيقي ومطلق
الآن سواء كان ذلك الآن
جزءا من النهار او من الليل
(ولا مالحث) عطف
على قوله بالحث الذي
سقى (ما كل الحطة وما
يخدمها صدمها في لا يأكل
من هذه الحطة

المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيجعل
على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو طرف له من
حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كافي صحت الشهر حتى يلزم
كون الطرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم
فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكتفى في ذلك
وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يحاب بان طرفيته للعامل
قصدية لازمة وحاصله لفتا ومعنى لامتداده على المعنى بخلاف
المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه
وما ذكره الص من الدليل يصح الجواب من هذا السؤال وعمما
قيل لنا ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الطرف وعدمه يقتضى
عدمه لكن من اين يلزم في الاول حله على ياض النهار وفي الثاني
على مطلق الوقت فان قلت كثير ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق
الوقت مثل اركبوا يوم يا أيكم العدو واحسوا الظن بالله يوم
يا أيكم الموت والعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم
تكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والحلو
من الموانع ولا يمنع مخالفته بمجموعة القرائن كافي الامثلة المذكورة
على انه لا اشتاع في جل اليوم في الاول على ياض النهار ويعلم
الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل
التقييد باليوم من الاصافة كما اذا قال انت طالق حين يقوم او حين
تكسف الشمس فان قيل كيف جعل التغيير والتفويض مما يمتد
والطلاق والعناق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوده
فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها بحيرة ومفوضة وهو ممتد
فكما كونها مطلقة وكون العدد ممتدا ممتدا قلنا اريد في الطلاق
والعناق وقوعهما لانه لائمة في تقييد كون الشخص مطلقا او ممتقا
لان ما لا لا يقل التوقيت المدة وفي التغيير والتفويض كونها
بحيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم يقطع
فيفيد توقيته المدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك

كقوله تعالى (من شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر
فان سياق الكلام وهو
قوله تعالى انا اعتدنا
ينخرجه من ان يكون
التصريح ويحوي طلق امرأتى
ان كنت رجلا لا يكون
توكيلا او غير خارج فاما
ان يكون بعض الافراد
اولى كاذكرنا في التخصيص
اولم يكن نحو

لأنه يراد بلطنها عادة فيصنعت بصوم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة (رحمى) على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فحين قال الله ﴿ ١٦٣ ﴾ على صوم رجب ونوى به اليمين أنه نذرو عين) هنا

مقول القول (حتى لو لم يصم بحسب القضاء لكونه نذرا) (والكفارة) لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف وإذا كان نذرا و يمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لأن هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين (لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه) هذا دليل على قوله ولا يردتم أثبت أنه يمين بموجبه بقوله لأن إيجاب المباح يوجب تحريم صده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم كما كان شراء القر يرب شراء بصيغته تحريم را بموجبه) قلنا حصل أن هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موصوعة للذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللزم التأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما كان لفظ

بذلك اليوم عند دخلت الليلة قلت ليس يمينا على أن اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة امرئ يملك يومين وفي مثله يستغنى اسم اليوم اليقظة بخلاف ما إذا قل امرئ يملك اليوم وصعد عند فأن اليوم المفرد لا يستغنى ما جزأه من الليل (قوله لا يراد بالظن) أي مافى الخطوة من الاجراء يقال فلان يأكل الخطوة أي طعامه من اجراء الخطوة وأكل مافى الخطوة يمسك كل عينها وأكل ما تفخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فإنه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحتمل عند محمد وأما حقيقة أكل الخطوة فهو أن تقع الأكل على نفس الخطوة بأن يصعها في القم فيصعها (قوله الله على صوم رجب) وقع في صارة فخر الاسلام رجب الله غير مرسوم للعلمية والعدل عن رجب لأن المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقب اليمين والمسئلة على ستة أوجه لأن القائل إما أن لا يوسى شيئا أو يوسى النذر مع نفي اليمين أو يدونه أو ينوي اليمين مع نفي النذر أو يدونه أو يوسى الدوا اليمين جميعا فالثلاثة الأولى بدر الاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الأخير خلاف والجمعا الإشارة في أول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له فالتنبيه في الآيات عهد أبي يوسف رجب الله الخامس يمين والسادس نذر وعدهما كلاهما نذر ويمين وهما مميان مختلفان هو جوب الأول الوفا بالمعتمد والقضاء عند الموت لا الكفارة وموجب الثاني الحامطة على البر والكفارة على الموت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لأنه المفهوم عرفا ولما ولها لا يتوقف على اليقظة بخلاف اليمين فأرادت بما جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرر الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موصوعة لذلك يمين بموجبه أي لازمه التأخر يميني لأن النذر إيجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وإيجاب المباح يوجب تحريم صده الذي هو مباح أيضا كترك

الأسد إذا اراد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لزم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له في حاطري أسكال وهو قوله (يرد عليه أنه إن كان هذا موجه يكون يمينا وأبلى هو)

أي اليمين كما إذا اشترى القريم بعتق عليه وإن لم ينو (وإن لم يكن موجه يكون جعابين الحقيقة والمجاز
ويمكن أن يقال) في جواب هذا الاشكال (لأجبع بينهما في الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه
ثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته) لأن الكلام موضوع للنذر ﴿ ١٧٤ ﴾ وهو انشاء فيثبت الموضوع له

وإن لم ينو حقيقة هذا
الجواب أنه يسلم أن اليمين
هو المعنى المجازي لكن
في الانشاءات يمكن أن
يثبت للكلام المعنى الحقيقي
والمجازي فالخفي بمجرد
الصيغة سواء أراد أو لم يرد
والمجازي أن أراد فلهذا
المسئلة تقسم أقساما ما
لم ينو شيئا أو نوى النذر
فقط أو نوى النذر مع نفي
اليمين كأن نذرنا قطعلا
بالصفة وإن نواها أو
نوى اليمين فقط مذر
وبين أم النذر بالصفة
ولأن تأثير الإرادة فيما
نواها وأما اليمين فالإرادة
وإن نوى اليمين مع نفي
النذر هي فقط وهذا
الذي أوردته اشكالا وهو
قوله (ما قبل يرم أن
ثبت النذر أيضا إذا نوى
أنه يمين وليس مذر) لأن
النذر يثبت بالصفة

الصوم مثلا لأن إيجاب النفي وجب المنع عنه صده وتحريم للمباح
يمين لقوله تعالى قد مرض الله لكم تحلة إيمانكم أي شرع لكم تحليلها
بالكفارة سمع تحريم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية أو العسل
على نفسه يمينًا فعلى تقرير المنع رجاء الله الموحب هو نفس اليمين
وقيل معناه أن هذه الكلام يمين بواسطة موحه أي اثر الثابت به لأن
موجب النذر زوم المنذور الذي هو جازئ التزك في نفسه إذ لا نذر
في الواجب نفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موحه أي
حكمه ودلالة القطع على لازم معناه لا يكون لطريق المجاز مالم
يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة ماسة عن إرادة
الموضوع له لأن الحقيقة ايضا تدل على حزه المعنى ولأمره بطريق
التصميم والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء أو اللازم
قد يكون من حيث أنه نفس المراد فالقطع يكون مجازا وقد يكون
من حيث أنه حز المراد أو لازمه فالقطع حقيقة كما إذا فهم الجدار
من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الجماعة من لفظ الأسد استعمل
في السبع والحاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها
فلا جع فيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معًا لا كون اللفظ حقيقة
ومجازا وكيف ينصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع
له ولهذا عدل المصنف رجاء الله في تحريم البعث عن عبارة القوم
إلى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فإذا أريد المعنى
الحقيقي للصيغة ولازمه التأخر كل جعابين الحقيقة والمجاز سواء
سميت الصيغة مجازا أولا (قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا
الاشكال) يعني أصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز

فيمت أن يستمع أنه نوى أنه ليس مذر فأجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازه ونفي حقيقته (لا الاشكال)
يصدق ديانة) لأن هذا حكم ما نوى وبين الله تعالى فإذا نوى النذر يصدق ديانة بين وبين الله تعالى
ولامدحل للقضاء فيه حتى يوجه قضاء القاضي ولا يصدق فيه بخلاف الطلاق والعناق ما إذا قال
أردت المعنى المجازي ونفينا الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد قضاء القاضي

لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يتدفع بهذا القول لكن
هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليقين فقلولما ادا نواهما جميعا
قد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معا ولا معنى للجمع الا هذا
فان قلت لا عبرة بآرادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير
للارادة فكأنهم لم يرد الا المعنى المجازى قلت فلا يمنع الجمع في شئ من
الصور لان المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بآرادته ولا تأثير لها
واعلم ان الاشكال المذكور اتما وقع في خاطر المص رحمه الله على سبيل
التوارد الا قد تنقذه صاحب الكشف عن الامام السرخسى مع الجواب
بوجهين الاول انه استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليقين من ان
يكون مرادة صارت كالحقيقة بالمعبورة فلا تمت من غيرية والسالى
ان تحريم ترك المبدور ثبت بموجوب الدبر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه يمتنا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا
عد القصد بخلاف شرى القرب فان السرعة جعله اعتنا فقصدا
ولم يقصد ومن يدبغ الكلام في هذا المقام ماذ كره شمس الائمة
السرخسى رحمه الله ان كلمة قد قدم بعزلة بالله كما في قول ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما دخل آدم الجنة فله ما قربت الشمس حتى خرج
وكلمة على غير الا ان هذا الكلام علب عد الاطلاق في معنى النذر
مادة جعل عليه نادا نواهما قد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته
فعمل به ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في
كلمتين (قوله مشكلة لاد للمصار من قرينة) ماضية عن ارادة المعنى
الحقيق سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان
او شرطاً لصحته واعتباره كما هو رأى ائمة الاصول (قوله او عادة)
يشتمل العرف العام والخاص وقد يعرق بينهما باستعمال العادة
في الاتصال والعرف في الاقوال (قوله نحو يمين العور) وهو
في الاصل مصدر طارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت
به الحالة التي لا ريث فيها ولا لث قليل رجوع فلان من فور ماى من
ساعته ومن قل ان يسكن (قوله كقوله تعالى واستقر)

اصل فيه (مشكلة لاد
لمعجاز من قرينة تمنع
ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او مادة او شرطا
وهى اما خارجة عن
التكلم والكلام كدلالة
الحال نحو يمين القور
او معنى من التكلم كقوله
تعالى واستقر من
استطعت منهم فاه تعالى
لا يأمر بالعصية او لفظ
خارج عن هذا الكلام

اى استل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودمائك الى
 الشر فهنا قرينة مأنفة عن ارادة حقيقة الطلب والايحاب
 عقلا وهى كون الأمر تعالى وتقدس حكما لا يأمر ابليس بأغواء
 عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه سلامة الآلات والاسباب
 يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه سلامة الآلات والاسباب
 (قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤ من) مثل هذا الكلام حقيقة فى
 التخيير والادنى لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله
 انا اعتدنا قرينة مأنفة عن ذلك عقلا ادلا عدا على الايمان بماخير
 فيه واذا وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموصوع
 للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لاحقيقة اما
 الاول فقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرما بمن شاء واما
 الثانى فدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية طرقل كيف يصح جعل
 القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسما لقرينة التى هى
 خارجة عن التكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس
 الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة
 اما ان يكون معنى من التكلم اولا والثانى اما ان يكون لفظا اولا
 واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا
 وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة
 باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص
 البعض الاخر بقصا كالمكانب من افراد المملوك او زيادة كالعبد
 من افراد المالكه فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالمعنى
 الاولى وهذا الذى يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المعنى
 رحمه الله فيما سقى الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا
 انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرطا والظاهر
 مانع عادة وقد جعله فيما سقى قسما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة
 همه ما يختص بالاصال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار
 اولوية بعض الافراد وكره ثمانية امثلة تجمع القرينة عن ارادة

الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حاسم العرف
في الخامس وفي السادس عرفا وفي السامن شرطا قلدا اما لفظ نحو
وفي السامع اما عرفا اما او حاسما او شرطا من غير تعيين قلدا خالف
به غيره وذكره بلفظ الكاف (قوله الاعمال باليات) روى مصدرا
بانما وبجردا عنها وكلاهما يفيد ان الحصر والمراد بالية قصد
الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء غسلا
او غسل اعضائه لتبرد لم يكن باويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا
على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غيرية بل المراد بالاعمال
حكمها ما هشار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع
يتعلق بالآخرة وهو الثواب والاعمال المنفردة الى التوبة والانتم في
الاصال المحرمة ونوع يتعلق بالدينا وهو الجواز والصادق الكراهة
والاساءة ونحو ذلك والويمان مختلفان دليلا من الاول على صدق
الريعة وخلوص البية فان وحدوا التواب والا فلا ومبنى الثاني
على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في التمرع حتى لو وجدت
صنع والا فلا سواء اشتمل على صدق الريعة او لا واذا صار لا فلفظ
مجازا عن الوعيي المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوصف الوعيي
فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عدنا فلان المشترك لا عموم له واما عند
الشافعي رحمه الله فلان المجاز لا عموم له بل يمحله على احد الوعيي
فعله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني ما على ان المقصود
الاهم من نعمة التي صلى الله تعالى عليه وسلم بان الحل والحرمة والصحة
والساد ونحو ذلك فهو اقرب الى القهم فيكون المعنى ان صحة
الاعمال لا يكون الا بالية فلا يمحور الوصو بدون البية وجهه او
حقيقة رضي الله عنه على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا
بالية وذلك لوحين الاول ان الثواب كانت اعمادا لثواب بدون
البية فلو اراد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه
لوجل على الثواب لكان باقيا على عمومته اذ لا ثواب بدون اتبه
اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون البية كالبيع والكاح فم

الاعمال باليات ورفع
عن امتي الخطاء والسيان
لان عين فعل الجوارح لا
يكون بالية وعين الخطاء
والسيان غير مرفوع بل
المراد الحكم وهو نوعان
الاول الثواب والمأثم و
الثاني الجواز والصادق ونحو
هما والاول بناء على صدق
عن يمتوا الثاني بناء على ركه
وشرطه فان من تواتر به
بنفس جاهلا وصلى لم يمحز
في الحكم لقلة شرطه
ويثبت عليه لصدق عن يمته
ولما اختلف الحكمان صار
الاسم بعد كونه مجازا
مشتركا فلا يمحز اما عدنا
فلان المشترك لا عموم له
واما عدنا فلان المجاز
لا عموم له فادانت احد
هما وهو النوع الاول
من الحكم وهو الثواب
(اعمادا لم يثبت الآخر)
اي النوع الآخر وهو
الجواز

على تقدير حله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصفة كالوضوء في كونه عبادة يفترق الى النية وفي كونه مقتضا للصلاة لا يفترق كذا ذكره المص رحمه الله وفيه نظر اما اولا فلانا لانسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم إثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه ونبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجمعية ثابتا للعانية واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي رح على ما سبق ولوسلم له ان يقول هذا الحديث من قبيل المصدوف لا المجاز اى حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على الصوم مشترك الاثرام ادلا على عدمكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخصص عنده ايضا بغير البيع والكاح وامال ذلك مما لا يفترق صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصفة لو كانت الصفة صارة عن ترتب العرض والترض هو الثواب اما لو كانت الصفة صارة عن الاجراء ورفع وحوب القصاء او كان العرض هو الاثران او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو اما لانسلم ان الحكم مشترك بين الوعين اشتراكا لعظمايان يوضع اراء كل واحد منهما وصحا على حدة بل هو موضوع لار النية ولازمه فيم الخواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كايهم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والياض ونحوهما فارادة الوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واحاب المص رح عن ذلك ما لا نعتني بقوانا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنية لا يكون الحكم معنى الاثر الثالث بالنسبة انما هو من اوصاف الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدر عنه اى العمل ولازمه وذلك معان تناسخ هي الثواب

ونحو لا يأكل من هذه الخطة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى إذا استنفد أو كره
لا يبحث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكلاهما المقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف
الى الجواب لان مصاها الحقيقي مجبور شرعا وهو كالمجبور مادة فيناول الاقرار والانتكار اعلم ان
القرينة اما خارجة عن التكلم ﴿١٧٩﴾ والكلام اى لا تكون معنى في التكلم اى صفة له ولا تكون

من جنس الكلام وتكون
معنى في التكلم وتكون
من جنس الكلام ثم هذه
القرينة التى هى من جنس
الكلام اما لفظ خارج من
هذا الكلام الذى يكون
الحار فيه بل يكون فى كلام
اخرى يكون ذلك اللفظ
الخارج دالا على عدم ارادة
الحقيقة او غير خارج
عن هذا الكلام بل عين
هذا الكلام او شئ منه
يكون دالا على عدم ارادة
الحقيقة ثم هذا القسم على
بوعين اما ان يكون بعض
الافراد اولى كما ذكرنا
في التخصيص ان المخصص
قد يكون كونه بعض
الامراد ماقصا او رائعا
فيكون اللفظ اولى بالعن
الآخر مادا قل كل مملوك
لى حر لا يقع على المكاتب

والأثم والجواز والقساد ونحو ذلك واعمال بالنسبة اليها بمنزلة
المشترك المعنى لكونها موضوعة لكل منها وصانوعا على حدة
فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع
الجار كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي وسببه وعمله وحاله ونحو
ذلك لان النسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس
هو الثواب او الصفة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا
يشمل الصفة والثواب من حيث ان كلامهما من اراد المعنى الجارى
فالمراد بكونه مجارص الحكم انه مجارص المعنى الذى وضع الحكم بآرائه
سواء تقدم هذا الوضع او تأخر اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم
متققا فان اللفظ مجارص المعنى لاص اللفظ (قوله ونحو لا يأكل)
حلم لا يأكل من هذه الشجرة فان بوى ما يحتمله الكلام على ماوى
والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالزيتون على الحقيقة والافان
كانت مثمرة كالنخلة فلي ثمرتها والا على ثمرتها كشمرة الخلاف
ولو خلم لا يشرب من هذه الزا فان كانت ملي فصله الاعتراف
عندهما وعلى الكرخ عنه والافلى الاعتراف حتى لا يبحث بالكرك
وهو ان يتناول الماء به من موضعه يقال كرخ في الماء اذا دخل فيه
اكاره بالحوض ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا يكاد تدرس الماء
الا ادخال اكارهها به ثم قيل للسان كرخ في الماء اذا شرب الماء
به حاض اولم يخص ﴿٢٠٠﴾ (قوله وكلاهما المقولة) فان نفس اللفظ
قرينة ماصة عن ارادة حقيقته القوية عرافا كالدابة او خاصا كالفا
او شرعا كالصلوة (قوله ونحو التوكيل بالخصومة) فان نفس اللفظ

مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجارصا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير
المكاتب اولم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل
التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامى وهما جعل من قسم القرينة
اللفظية ما الفرق بينهما قلنا المراد بالتخصيص الكلامى ان الكلام يصريحه وجب في بعض الافراد
حكمها منافضا لحكم بوجه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد

أولا يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهذا معنى بالقربة الغلبية انهم من المقتضى
طريق كان الحقيقة غير مرادة وفي كل ملوك ١٨٠ حريتهم من القبط عدم تناوله

قربة مائة شرعا هي ارادة حقيقة الحصومة دالة على ان الحصومة
عجاز من مطلق الجواب اقرار كان وانكار طريق استعمال القيد في
المطلق والكل في الجزء بانه على عموم الجواب لان الانكار الذي يشأ منه
الحصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي
لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الحصومة
والانكار عندما يعرف المدعي محقا فيكون محسورا شرعا وهو بمنزلة
المحبور عادة فلا يتدبه كالاستدانة الحقيقية في مسائل اكل الضاع والدقيق
والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان تبين الاقرار ولا يصح الانكار
اصلا لا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم الجوار وانما المحبور هو
الانكار بالعين محقا كان المدعي او غير محقق لا يقال الواجب عند تعذر
الحقيقة المدلول الى اقرب الجازات كالبث والمداخلة لا الى ابعدها
كالاقرار لا نقول المدافعة هي عين الحصومة وكذا البعث اذا
اريد به الجادله وان اريد به التخصص من حقيقة الحال ثم العمل
بمو حها فهو عين الجواب والحصومة لم يحصل مجازا عن الاقرار
الذي هو صدها بل مما دلت عليه القربة كما هو الواجب (قوله
فاما اذا كانت) عطف هذا العطف على ماسبق من اشتراط القربة
في المحار ليقين ان تمارف المحاز هل يكون قربة مائة عن ارادة
الحقيقة عند اطلاق اللفظ لا نقول ان الحقيقة اذا كانت محسورة
فالعمل بالمجاز اتعانا والا فان لم يصبر المحاز متعارفا اي غالبا في التعامل
عند بعض الشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاق
وان صار متعارفا معده البره بالحقيقة لان الاصل لا يترك للضرورة
وعندهما البره بالمحار لان الرجوح في مقالة الارشح ساقط بعمله
المحبور فيترك ضرورة وحواله ان علة استعمال المحار لا تجعل الحقيقة
مرحوحة لان العلة لا تترجم بالزيادة من حنها فيكون الاستعمال
في حد العارض وهذا سر بترشح المحاز المتعارف عدهما سواء

المكاتب فيكون القربة
للفظية جشا الى الامثلة
المذكورة في المتن فكل
قسم من الاقسام فظيره
مذكور عقيدة القيم
لكن لم تذكر في كل مثال
ان القربة المائة من ارادة
الحقيقة مائة عقلا
او حسا او مادة او شرعا
فتبين ها هذا المعنى في
بين الفور كما اذا ارادت
المرأة الخروج فقال ان
خرجت كانت طالق يحمل
على الفور والقربة مائة
من ارادة الحقيقة عرما
والمعنى الحقيقي الخروج
مطلقا وفي قوله تعالى
واسمى من استلعت
مهم القربة تمنع الحقيقة
عقل وكذا في قوله تعالى
فمن شاء فليؤم لان التعبير
وهو الااحة مع العناد
المستعد من قوله اما اعتدنا
للتسليم نارا تمنع عقلا
وفي قوله طلق امرأتى
ان كنت رجلا الحقيقة

بمنته عرما وفي قوله عم الاعمال بالبره الحقيقية غير مرادة عقلا وفي لا يأكل من هذه الخلقة (كان)
او الدقيق حسا وفي لا يشرب من هذا النرحا وعرما وفي لا يصعب قدمه عرما وفي الاسماء المقولة
اما عرما فاما او حسا او شرعا وفي التوكيل بالحصومة شرعا فان قيل لانهم ان المعنى الحقيقي يمنع

في قوله لا يأكل من هذا الخلة حسا لان الخلوف عليه عدم اكلها فهو غير متنجح حسابا اكلها
كذلك قلنا العيس اذا دخلت في التي كانت للنجح فوجب العيس ان يصير ممنوعا بالعيس وما لا يكون مأكولا
حسا او مادة لا يكون ممنوعا ﴿١٨١﴾ فليس ثم عطف على اول المسئلة هو انه لا بد للمعيار من قرينة

(قوله فاما اذا كانت الحقيقة
مستحالة والمجاز متعارفا
عند اى ح رجه الله
المعنى الحقيقى اولى لان
الاصلى لا يترك الضرورة
وعندهما المعنى المجازى
اولى ونظيره لا يأكل من
هذه الحطة بصرف
الى القضم عند وعندهما
الى اكل ما فيها مسئلة وقد
شعز المعنى الحقيقى
والمجازى مما كقوله
لامرأته وهى اكرمة
سنا ومعروضة النسب هذه
بنى اما الحقيقة اى المعنى
الحقيقى وهو النسب
(فى الفصل الاول) اى
فى الاكبر سامه (فظاهر
وفى اتان فلانها) اى
الحقيقة والمراد المعنى
الحقيقى (اما ان يثبت
مطلقا اى فى حق وفى حق
من اشتهر النسب منه
اى يكون دعونه معتبرة

كان فاما متناول الحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام فغيره ما يدل على
انه انما يترشح عندهما اذا تناول الحقيقة بمومه كافى مسئلة كل الخطة
حيث قالوا ان هذا الاختلاف مسمى على اختلافهم فى جهة حلفية
المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز لمومه
حكم الحقيقة اولى وعندهما كان فى التكلم كان جعل الكلام مائلا
فى معناه الحقيقى اولى (قوله او معرفة النسب) قيد الاصر بذلك
لان نصرة الحقيقة فيها اظهر والافى الاصر المجهولة النسب ايضا
لانت التجرىم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا فى
الاسرار والبسوط (قوله بخلاف العتق) كان الانسب
ذكره عقيب بان تعذر الجار ايضا والحاصل ان موجب النوة
مصادات عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع من الكفارة
ويثبت به الولاة لا عتق مساف للملك ولهذا يصح شراءه وبنته
فثبت العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيصل هذا
امنى للاكبر سامه محازا عن ذلك واما التجريم السابت بهده فنى
اعنى التجريم الذى هو من لوازم النية فهو مناف للملك الكاح
ما زوج لا يملك اثباته اذ ليس له تدبيل محل الجمل وانما عتق التجريم
القاطع لمحل السات بالكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من
مباياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التجريم الذى هو فى وسعه
لا يصلح العطلة والذى يصلح العطلة ليس فى وسعه فلا يصح منه
اثبات التجريم بهذا العطلة فان قيل فاللزم بقولنا رأيت امدا هو
شجاعة السبع فكيف صح جعل عمارا عن الرجل السباع فلما
اشجاعة فيهما معنى واحد صح للتكلم الاحصار بهذا الكلام
عن رؤية من اتصف به بخلاف التجريم على ما بينا (قوله واعلم

فى حقها بان يثبت النسب منه ويبنى عن اشتهر منه (ولا يمكن هذا) اى ثبوت النسب من المدعى
وانفاؤه من اشتهر منه (لانه يثبت من اشتهر منه اوى حق نفسه فقط) اى يثبت المعنى الحقيقى
وهو النسب فى حق نفسه بان يثبت منه من غير ان يبنى من اشتهر منه (ودامته) اى الثبوت
فى حق نفسه فقط (لان السرعة يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) اى تكذيب الشرع

المدعى (اقل من تكذيب نفسه والتسب بما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف الحق) في انه لا يشمل التكذيب والرجوع (واما الجواز) عطف على قوله اما الحقيقة ﴿١٨٢﴾ والمراد ان المعنى الجارى

ان الاستدراك المدكورا اما هو على ما اورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام لاصل عبارته في كتاب المشهور لانه قال وفي الاصغر سنامه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق عن اشهر نسا منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك لم يصلح حراما من حقوق الملك وكذلك العمل بالجواز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذى ابليناه اى ينسأه يعنى ان الحقيقة في المروعة للسما ما ان يحمل بانه مطلقا اى بالنسبة الاجميع الناس ليدت النسب من المقر ويبنى من غيره وهو ماطل لان النسب مستنهر من الغير ولا مأير لاقاربه في ابطال حق الغير واما ان نجعل ثالثة بالنسبة الى المعر وحده ليظهر الارى حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقى وهو ماطل ايضا لانه لاصحة لمعنى هذا الكلام ولا يثبت لوجه بناء على انتهاز النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللارم ببعينه وعلى تقدير صحة معنى الكلام ونسب موحدة التحريم اللارم له مناف للملك الكاح فيعتبر اسبابه من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثالث بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعدد الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المع رحمه الله من التزديد التبعج وايصاله يجعل داليل تعدد التحريم بطريق الاتزام هو منافاته للملك ابتداء فل اسار الى ان دليل تعدده عدم سوب المدلول الحقيقى وعلى تقدير حونه لا يثبت التحريم ايضا للمبانيات حين تعدد التحريم بطريق الاتزام على المع وحده واوكده واعا وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه دهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم فيما آخر قاطلا حكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التزديد الصحيح ليقال قوله ايضا مشعر بذلك اى تعدد في حكم التحريم ايضا كانه تعدد في حكم اسات النسب لا ما يقول

متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا) اى بلفظ هذه بنى (مناف للملك الكاح فلا يكون حقا من حقوقه) يانه اى ان يثبت التحريم بهذا لفظ لا يخ اما ان يثبت التحريم الذى يقتضى صحة الكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيهما والثانى متعلله لوقال لاجدية معروفة النسب هذه بنى يكون لعوا علم انه ان يثبت التحريم ثبت التحريم الذى يقتضى صحة الكاح السابق ويكون حقا من حقوق الكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا العمل يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان الكاح السابق فكيف يثبت التحريم الذى هو حق من حقوق الكاح واعلم تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان

الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من اشهره وداعير يمكن او في حق نفسه فقط هذا (بل) اما ان يثبت في حق النسب وذا متصدر لان السرم يكده اوفى حق التحريم وذا لا يمكن ايضا وان التحريم الذى يثبت بهذا مناف للملك الكاح كاد كرا واما الجواز وهو التحريم طائلا للمبانيات ايضا

والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالتحريم الاول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل عما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فقولنا حاجة (١٨٣) الى قوله اما ان ثبت في حق النسب او في حق التحريم لان

الموضوع له ثبوت النسب وان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا التردد يكون قبيحا والدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه ما فيا عليك الكاح بل الدليل لساقى هو عدم ثبوت الموضوع له فقل انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز ودامتظر ايضا للمساكن المذكورة ولورد هذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم قاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمساكن المذكورة لكان احسن

بل معناه انه في حق المقروحه متعدد ايضا كما تعدر مطلقا (قوله والفرق) يريد ان فهم اللارم من اللفظ الموضوع للمزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد تكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم السباع يقتضيه على انه مدلول الترمي هل هذه بتي اذا اريد به انها محرمة عليه كان ثبوت الحرمة مدلول مجازا واذا اريد به ثبوت البقية كان ثبوت الحرمة مدلول التزاما ومشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى اولاهم مجازا ودلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وصع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق الصنع والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الحرمة واللام في ضمن ذلك وتبينه فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وصع له بالنوع قلنا نعم لكن لان من حيب هو كذلك تحقق فهم الجزء واللام في ضمن الكل والمزوم سواء ثبت الوصف الوعى او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوصف الوعى وحوار استعمال لفظ الكل في الجزء والمزوم في اللارم هذا هو اختيار المص رح والا كبرون على ان دلالة المجاز على معناه ضمن او التزام لا مطابقة (قوله اعلم ان المجاز) اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قال العبد مازكك واعما يقا له الوحى الذى يقرر الطبع عنه الا انه لامشاحة في الاصطلاح لكن اسم التخصيص

مسئلة الباعى الى المحار) اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهى الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى في رأيت امدا يرمى والامر الداعى الى استعمال المحار فانه اذا حاولت ان تحصر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت امدا فلامدا او وحدا م دعوا الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب

واستعمال ما هو خلاف الأصل وهو المجاز وذلك الداعي إما التقنى وإما المستوى فاللفظي (اختصاص لفظه) أى لفظ المجاز (بالمعنوية) ربما يكون لفظ الحقيقة لفظاً ركيباً كلفظ الحقيق مثلاً ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحية للشعر) أى إذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزوناً وإن استعمل لفظ المجاز يكون موزوناً (أو السجع فإذا كان السجع دالاً مثل الواحد والعدد فلفظ الأسد يستقيم في السجع لالفت الشجاع (وإصناف الدب) كالجنيسات ونحوها فربما يحصل التيسير بلفظ الجار للاحقية نحو البدعة شرك الشرك فإن الشرك محار هنا استعمل لتجانس الشرك فإن بينهما شبهة الاشتقاق (أو معناه) أى اختصاص معناه من هنا ﴿١٨٤﴾ شرع في الداع المعنوى

في قوله ولفظ الجبار يكون أعذب منه يقتضى وجود المدونة في اللفظ الركيب الحقيق كالحقيق فيجب أن يجعل من قيل قولهم الشدة أريد من الصب والصل أعلى من الحل (قوله وإصناف الدب) أى المستأن الدبعية من القابلة والمطابقة والجنيس والتزويج وغير ذلك فله ربما يثنى بالمجاز ويعود للحقيقة ويدخل فيها السجع أيضاً وقد أورد بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا وتلطف الكلام أيضاً من الدواعى المعنوى والطف على اختصاص لفظه لاياً في ذلك ذكر في المفتاح أن علم البيان هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة فالزيادة في وصوح الدلالة عليه والقصان يميز ما لو قوف على ذلك من الخطأ في مطابقة تمام المراد وفسره من المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمعنى الحال وتمام المراد إرادته تراكيب مختلفة الدلالة عليه وصوحاً وحفاً ولا حفاً في أنه لا يمكن

بالعظيم كاستعارة اسم أن حرجه الله تعالى لرجل عالم فبه متق (أو التصغير كاستعارة السمع وهو الذباب الصغير للجاهل) أو التزيين أو الترهيب (أى اختصاص المعنى الجارى بالترهيب أو التزيين كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرعب السامع واستعار السم لبعض الطعومات لتثير السامع (أو زيادة البيان) أى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فإن قولك رأيت أسداً يرى أبى في الدلالة على الشهادة من قولك رأيت شجاعاً (فإن ذكر المروءية على وجود اللازم) وفي المجاز أطلق اسم المروء على اللارم واستعمال المحار يكون دعوى التئى بالية واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلائية (أو تلطف الكلام) بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه أى الداعى

إلى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موحه الذهب لبحرهم (بالدالات) فيه بحر موقد) بعيد لذة تحصيلية وزيادة شوق إلى إدراك معناه فيوجب سرعة التهم أو مطابقة تمام المراد (بالرفع عطف على قوله أو تلطف الكلام) أى الراعى إلى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن أن يكون معاً مطابقة تمام المراد في زيادة وصوح الدلالة أو نقصان وصوح الدلالة فإن دلالة الألفاظ الموصوعة على معانيها تكون على نفع واحد فإذا حاولت أن تؤدى المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلا بد من أن تستعمل لفظ المجاز فإن المجازات منكثرة فبعضها أو ضم في الدلالة وبعضها أو ضم في اللفظ المجاز أو ضم

من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز محل بالقهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاختلال بالفهم
ثم امكن الاستعارة امرًا ﴿١٨٥﴾ محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب

والاستعارة له معقولا كان
المجاز اوضح من الحقيقة
وابضا ما ذكرنا ان ذكر
الملزوم بيده على وجود
اللازم وان المجاز يوجب
سرعة التفهم يؤثر بهذا المعنى
ويمكن ان يكون معناه
ان يؤدي بعبارة لسانه
كده ما في قلبه ما لم اذا
اردت وصف الشيء
بالسواد على مقدار
محسوس فاصل المراد
ان تصفه بالسواد وتماز
المراد ان تصفه بالسواد
المحسوس فاللفظ
الموصوع يدل على اصل
المراد لكن لا يدل على
تمام المراد وهو بيان
كيفية السواد فلا بد ان
يذكر شيء يعرف به السامع
كيفية سواده فيشبه به او
يستعار له تبيين للسامع
تمام المراد (او غير ذلك)
ما راع ايضا ان يكون
الداعي الى المجاز غير ما
ذكرنا في هذه المواضع
(نماذ كرا في مقدمة كتاب)

بالدالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع
وعندها عند عدمه وانما يمكن بالدالات العقلية والالفاظ المجازية
لاختلاف مراتب الغرور في الوضوح واللمع فاذا قصد مطابقة تمام
المراد وتأدية المعنى بالصارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن
الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فلي هذا الحاجة الى اثبات كون بعض
المجارات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله وبه انه
اذا كان المعنى الحقيقي لفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى
المجازي معقولا كالحكمة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب
من الحقيقة على ان فيه مجازا وهو انه ان اراد المعنى ما يقصد باللفظ
حقيقة او مجازا كالحكمة والعلم فلا يخاف في ان دلالة لفظ الموصوع له
عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولومع
الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين الاستعارة والاستعارة
مثلا فليس لفظ الاستعارة مع حقيقة فيه ولا لفظ الاستعارة وهو في
الاستعارة اوضح واشهر فلامعنى لاستعداد كون دلالة المجاز عليه
او وضع فلا حاجة في اثباته الى اعتبار كون الاستعارة محسوسا والاستعارة
له معقولا (قوله فصل) فسبق ان الاستعارة في الاصل والصفات
المتشقة تسمى تبعية لانها تجري اولاً في المصدر ثم تنبعث في الفعل
وما يشق منه مثلا بقدر في سقطت الحال او الحال ناطقة فكذلك تشبه
دلالة الحال مطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤثر عدمه فتلقت
بمعنى دلت واطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان
كلام المشبه والمشبّه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح
للموصوف وهو الحقائق دون الاصل والصفات المتشقة منها ولما فيه
كلام يطلب من شرح التلميح فقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة
التبعية لا تختص بالاصل والصفات بل تجري في الحروف ايضا وتعتبر
التشبه اولاً في معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم تنبعث ذلك

الوشاح (وفي معنى التشبه والمجاز) فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الفرض من
التشبيه اما هو انه يكون عرماً للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان الحمار بما يكون مفيداً وما يكون
مفيداً ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وما يكون مفيداً وما يكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة (فصل وقد

في الحروف نفسه والمراد بتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني
الحروف حيث يقال من لا ابتداء العاية والى لانتهاها لقاية وفي نظرية
واللام لتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والالكات اسماء لاحروفا
واعامى شملقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى
هذه بوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر « لنوال الموت
واسوال الطراب » شه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على
الولادة بترتب العلة العائية لفعل عليه ثم استعمل في المشد اللام
الموصوعة للدلالة على ترتب العلة الثانية التي هي المشد فجمرت
الاستعارة الاولى في العلية والفرسية ويتبعها في اللام وصارت
اللام بواسطة استعار نهالما يشبه العلية عنزة الاسد المستعار
لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الان المص رجدة الله
اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستلزم ولا تعقيب لكونه
لازما لتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول
لعله او غيره ثم بواسطة ذات يستلزم لام التعليل لتعقيب كاستلزام
لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سما او اسما ويقع على تعقيب
غير المعلول لعله كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كاجمع
اسد على ريد ماء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة
مسما تعقيب المعلول لعلة وهذا معنى قوله حمل كان الولادة علة للموت
اي حمل للموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب
الموت للولادة عنزة استعمال اسم المشد في المشد ولما كان وهما
اعراض ط وهو ان ماعد اللام يكون علة لاملول والعلة تكون
مقدمة لامتعة فلا معنى لاستعارة التعليل لتعقيب واستعمال اللام
فيه اجاب بان هذا مسمى على ان اللام يدخل على العلة العائية التي
هي الفرض من العمل الذي يتعلق به اللام والعلة العائية وان كانت
معانيها علة لعلية العلة العالعية ومقدمة عليها في الدهن لكنها
معلولة في الخارج لعلية العالعية وتأخرة عنها بحسب الوجود

تجربى الاستعارة التبعية
في الحروف ذكر علماء
البيان ان الاستعارة على
قسمين استعارة اصلية

وهي في اسماء الاجناس واستعارة تسمية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تسمية لان
الاستعارة في المشتقات لاتعم الابنية ﴿١٨٧﴾ وقومها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقه اى دالة

فاستعمل الناطقة للدلالة
تسمية استعارة النطق
للدلالة وكذا الاستعارة
في الحروف (فان الاستعارة
تقع اولا في متعلق معنى
الحروف ثم فيه اى في
الحروف) كاللام مثلا
فيستعار اولا التعليل
للتعقيب فان التعقيب لازم
للتعليل فان المعلول
يكون عقب العلة فيراد
بالتعليل التعقيب وهو اعم
من ان يكون تعقيب العلة
المعلول او غيره (ثم
بواسطتها) اى بواسطة
استعارة التعليل لتعقيب
(يستعار اللام له) اى
للتعقيب (محول الموت)
وابوا للتراب لما كان
اوت عقيب الولادة
جعل كان الولادة علة
لموت فاستعمل لام التعليل
واريد ان الموت واقع
بعد الولادة قطعاً بلا
تحلل وقوع المaul

كالمعلول على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لا مقام الخبار
على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه
فيكون ما عند اللام معلولا بحسب الخرج ومتعقبا في الوجود للفعل
المطل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعة بطريق
الاستعارة فقولوه هو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول اذا كانت
المعلول مرفوعا فظروا ان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة النائية صلها
المطل بها يقال عقبته اى حثت على عهده ولا يحق ان ماد كره المص
رجد الله تكلف لاحاجة اليه لار معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان
المعلولية فاللام انما تدل على ان محرورها علة سواء كان معلولا
باختصار كما في سرته لتأديب اولا كما في قدمت من الحرب للعبير وادا
كان معلولا باعتبار قدحون اللام عليه انما هو من جهة علية لان
جهة معلولته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل
من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا يقتضى
الترتب على شئ وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم
ان ترتيب المعلول الذي هو عرض استعمل لترتب ما ليس بمعلول و عرض
ويكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لا ما قول لا ثم ذلك في العلة
الصائبة (قوله وهي في اسماء الاحاس) اراد اسم الجنس ما ليس
نصفه فيكون احسن مما هو مصطلح الصائبة (قوله وهما مذكر حروفا)
قد حرت الصائبة لما يجب عن معاني الحروف والفرو
عقب تحت الحقيقة والنجار لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف
سطر من مسائل الفقه عليها وكبرا ما يسمى الجميع حروفا لعليا او
تشبيها لظروف بالحروف في الساء وعدم الاستقلال والاول اوجه
لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والجار او اطلاقا لمعروف على مطابق
الكلمة والطاهر ان المص رحمه الله اراد بالحروف حقيقةا ولهذا
سميها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لاعلى انها من الحروف

عقب الله وهذا ساء على ان اللام تدخل في العلة الصائبة وهي العرس ولا شك انه
معلول لعله العارية علم ان اللام الداحلة في العرس داخله حقيقة على المعلول (وهما
تدكر حروفا تستند الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العظم

وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تميز لها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فاهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او الداء فهي من حروف المعاني والاخرى حروف المباني (قوله الواو لطلق العطف) اى جميع الامرين وتشرىكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقصد عمر واو فى حكم نحو قام زيد وعمر واو فى ذات نحو قام وقصد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اى الاحتجاج فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمه الله ولا على الترتيب اى تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رضى الله عنه واستدل على ذلك بوجه الاول النقل من ائمة اللغة حتى ذكر ابو دلى انه يجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى مواضع من كتابه الثانى استقرأ موارد استعمالها فاما بعدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاخلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك ممدولاً عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمر وواختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمر وسيل قيامك وقعودك وجاني زيد وعمر وقبلها ويعدوه والثالث اهتم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين عملة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل حافى رجلا على مقارنة او ترتيب احاجا فكذا جافى رجلا وامرأة الا ان فى قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرى اللبن معناه الهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب لبن بعدا كل السمك جاز وتحققه انه نصب تشرى فاصح ان يكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مصحح الجملة السابقة اى لا يكن ملك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا يصح الغاء وثم لا دونهما الهى عن الشرب بعد الاكل لا مقدما ولا مقارنا ولا يثنى ان هذا الاستدلال لا يسي المقارنة الا ان المقام فى الترتيب (قوله فلهذا لا يجب الترتيب فى الوصوه) يحتمل ان يكون لسلب التعليل اى

(الواو لطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقرأ مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين قائم يمكن جاء رجلا ولا يثنى هذا فى رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرى اللبن اى لا يجمع بهما) فلهذا لا يجب الترتيب (فى الوصوه)

لا يجب الترتيب في غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما فيها من انها لا يوجب الترتيب وان يكون لتلليل السلب اى لما امت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء فلا يلزم الزيادة على المكتسب من غير دليل لا يقال قوله فاعسلوا وحوهكم دليل عليه لان التقاء الوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة لقيام الى الصلوة مقدما على غسل مائر الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في الواقع لا نقول المذكور بعد الفاعل هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب لقيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رتبة الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاعسلوا وحوهكم واعسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لا نقول تعدد الاصال بحسب الحال لا يوجب ان يندرج الكلام متعددة بدليل قولنا اصلت الاعضاء وصرت القوم وبدليل اجاعهم على ان قوله وايديكم من عطف المرء دون الجملة ولهذا لو قال لعمد اذا دخلت السوق فاشترجما وحنا لا يعم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز غاصيا لا يقال يلزم تقديم السبل على المسح عملا بموجبه الفاعل بحسب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لا نقول الوطيفة في الرأس التسليم والمسح رحصة اسقاط فانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلوة الا العسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين السبل والمسح لعدم القائل بالعمل ولا يخفى صعب هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال مع دلالة التقاء الجزئية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعده على ما عطف عليه بالواو والقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فانه لا يجوز تقديم ترك السعي على السعي (قوله واما في السعي استدلل) على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة

(واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ادبوا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونه من الشماثر لا يحتمل اى الترتيب وقوله عليه السلام ادبوا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بدايته تعالى موجبة لتدانيكم لكن تقديمه في القرآن لا يخفى مصلحة كالتعظيم او الالهية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجب وانما الوجب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وجي غير متلو وبالسعي الى علما بقوله ادبوا

من شعار الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بإسمه بدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله تعالى به فهم الى صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب اننا لانسلم بوث وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور ولتلى صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاح له من وحى غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعار الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسمعوا ان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعلية ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يتفرحون من الطواف بهما لما كان عليهما في الحاحلية من صئين كما هو ايسدونهما قوله ورغم العص) لو قال لتير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحد عند ان حنيفة رضي الله تعالى عنه والثالث عددهما رغم العص ان هذا مبني على ان الواو عدده للترتيب ثنين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالقائه او ثم وعددهما للمقارنة فيقع اللث دصة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالبع والقص والحل اما البع فلا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستعادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما القص فلا بها لو كانت للترتيب عدده والمقارنة عددهما لما اتعوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منخر او التلب في مل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تأخير الشرط واما المحل فهو ان الاختلاف المذكور مبي على ان تعليق الاجرية بالشرط عدده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق بجهة كاملة مستفيدة عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق بجهة ناقصة معترفة في الامادة الى الاولى فيكون تعاقب الثانية بعد تعليق الاولى

(وزعم البعض انه للترتيب عند ان حنيفة رحمه الله والمقارنة عددهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثالث عددهما ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لمير المدخول بها وهذا اي رغم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عدده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول تقع كذلك فان المتعلقة بالشرط كالمرح عند الشرط وفي التجز يقع واحدة لانه لا يبق المحل لثاني والثالث وعددهما يقع بجهة لان الترتيب في التكلم لافي صيرورته طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطلقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول لها قوله ان دخلت الدار فانت طالق عد الشرط يقع السات كما ها

والثالثة بهما واداك ان تطبيق الاجزىة بالشروط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المتعلق بالشروط كالتجزع عند وجود الشرط وفي التميزين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر للمطومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط ملا واسطة وبخلاف ما اذا قسم الاجزىة فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لاه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التطبيق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعدهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمة التعليق لا في ازمة التطبيق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطبيقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تلبت طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين بصير عذلة ما اذا قال لير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات عند الدخول يقع الثلاث فكنا هما لان المقدر كالمعوط بخلاف ما اذا ذكره فاعاد اوم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تعريق ازمة الوقوع ويهرب من ذلك ما يقال بان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عصرية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع احتمالا وافترقا لاحمال التعاقب وليس هما ما يوجب تعريق ازمة الوقوع بخلاف الفاء وم اعلم ان تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخاف عن ميل الى رحمانه على ما اشير اليه في الاسرار (قوله وان قدم الاجزىة) يصلح ان يكون حواشا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عدمه استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تنمة كلام ابي حنيفة رح

وان قدم الاجزىة اى
قال لير المدخول بها
انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار يقع الثلاث
امانا لاه اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق
المثو فة دفعة فان قيل
اد تروج امتين

بغير إذن مولاهما لم يعتقهما المولى ماصح نكاحهما ومكلايين منفصلين اى قال اعتقت هذه ثم قال للآخرى بعد زمان اعتقت هذه وبمحرف السلف ﴿ ١٩٢ ﴾ اى قال اعتقت هذه وهذه

فرقاه بين تأخير الاحزنة وتقدمها بحيث يقتضى الاول الافتراق والثانى الاجتماع (قوله سير اذن مولاهما) اذ لو كان بانه نفذ نكاحهما ولا يسلط بالاعتاق (قوله حملتموه للزيب) حيث جعلتم الاعتاق بالولو بمنزلة الاعتاق متعاقبا (قوله لاحاجة الى التقيده) اى بقوله سير اذ يزوج فى غرضه هذا واتمقده به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رصانكل من المولى والزوج ولا ينفى انه اتما يصح اذا كان بدون رصاهما جميعا (قوله لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد الواحد طرق النكاح) فيه خلاف ابى يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما ادرككم الفضولى بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقلت مده جار اتماقا ويتوقف (قوله وبسبب تلك المسائل) يختلف ذكرى فى الجامع انه لو زوج رجل امته من رجل رصاهما فى عقدة واحدة وقيل ص الزوج فضولى فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجارة ويتوقع نكاح المتعة على اذن الزوج ولو اعتقهما معا فجار لزوج بكاحهما او بكاح احدهما باجاز لانهما حالة العقد اتمان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلامه صول محرف السلف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصولان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى فجار الزوج بكاحهما معا او واحدة بعد اخرى جار. نكاح المتعة اولا لان الحكم فى حقها لا ينير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجارة وهذا اذا كان النكاحان فى عقدت واحدة واما اذا كانا فى عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا ان كان لكل امته مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فانهما باجاز باجاز لانهما الواسا العقد واحدهما حرة والاخرى امته توفى لانه لا تصابى فى التوقف واحدهما لا يملك الاجارة وارادى ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير اذا نكاح

(بطل نكاح الثانية) فجعلتموه للزيب) هكذا وضع المسئلة فى اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امته من رجل سير اذ مولاها ونفرد اذن لزوج قوله نفرد اذن لزوج لاحاجة الى التقيده وعلى تقدير ان يقيد به لانه ان يقل النكاح فضولى اخر من قل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الامتين بمقد واحد ابابا لوضع المسئلة فى الجامع الكبير ولا حاجة لالى التقيده اذا جمعت الذى نحن بصدده لايختلف بكونه بمقد واحد او بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بمقد واحد لانه نظم كثير من فى سلك واحد وبعض

تلك المسائل يختلف حكمه بالمقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين ترضى المولى (الثانية) وبرصاهما دون رصانك فان هذه المسئلة تختلف بالمقد الواحد وبعقدين فاحل هذا الفرض قيد بمقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فليكن بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولى اثنين بعقدين

تأنيه وإن أجاز لها ما أرى قال اجزئت نكاحها أو يعرف السلف)
 أي قال اجزئت نكاح هذه وهذه يطل أي يطل نكاح كل واحدة منهما (فبطلتموه لقران فان قال
 اعتق أبي في مرض موته هذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقترعنا متصلا عتق
 من كل ثلثة وإن سكنت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث) لانه لما قال اعتق أبي
 هذا وسكت يعتق كله لانه ﴿ ١٩٣ ﴾ يخرج من الثلث لان القروض ان قيمة البعيد على السواء فاذا

قال بعد السكوت وهذا
 وسكت فقد عطفه على
 الاول وموجه ان يعتق
 نصف الثاني مع نصف
 الاول لكس لما عتق كل
 الاول لا يمكن له الرجوع
 عدم لما قال وهذا فوجه
 عتق ثلث الثالث مع عتق
 ثلث كل من الاولين فيعتق
 ثلث الثالث ولا يمكن
 الرجوع عن الاولين
 (فبطلتموه لقران) أي
 جعلتم حرف العطف
 فيما اذا اقترعنا لقران
 (بمرلة قولهم اعتقهم
 أي ما) لانه لو لم يكن
 لقران بل كانت الترتيب
 كان كسئلة السكوت
 (فلما اما الاول فلانه لما
 عتق الاول لم يبق الثانية

الثانية وأنه يسيل من ذلك وإن أجاز لها جارك نكاح المحقة الاولى لان
 حالة الاجارة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة
 (قوله بطلان) أي نكاح هذه ونكاح هذه (قوله فبطلتموه لقران) حيث
 جعلتم العطف بالواو بمرلة الجمع لفظ واحد لا بمرلة الاجزلة متفرقا
 فان قلت هذا دليل على جعل الواو لطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا
 دلالة في مثل جلعت الرحا على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات
 يثبت الحكم لهما ما حتى لو قال اعتقتهما عتقهما (قوله سوى ذلك)
 أي لا وارث له سوى ذلك الا ان لا مال له سوى تلك الا هذا ولو كان له
 وارث اخر لم يعتق الحكم الا في نصيب ذلك الابن وبحسب السعاية
 ولو كان له مال آخر يخرج الا بعد من الثلث يعتق الكل كالوالم
 يكن في مرض الموت وقيد بشاوى قيم العبد حتى لو كان قيمة الاول
 اكثر مما لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث (قوله لم تنق الثانية
 محلا ليتوقف) أي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل يطل توقف نكاح
 الثانية عقب عتق الاول قبل الفراغ عن التكلم باعتق الثانية
 ثم لم يصح التدارك باعتقها لقوات الحل وانما قال ليتوقف لانها
 بقيت محلا لان تكلم بعد لصبر وورثها حرة (قوله ولا يعتق من الاول
 الا بعه) الحاصل ان عدا في حيفة رجعه الله بتعير الاول الى الرق
 لانه يجب عليه السعاية والمستعصى مكاتب والكاثر عبد ماني عليه
 درهم وعندهما يتبر من راة الى شغل لانه دون آخر الكلام عتق

محلا ليتوقف نكاحها) أي (١٣) ليتوقف على عتقها ان نكاح الامة على الحرة لا يجوز لم يبق الثانية
 محلا لنكاح فطل نكاحها) واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مفرا
 بمرلة الشرط والاستثناء وها) اشارة الى هاتين المسئلتين (كذلك) أي آخر الكلام معير لاوله اما
 في الاختين فلان اجارة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار باعتق فلان
 قوله اعتق أبي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث مقسما بينهما ولا يعتق
 من الاول الا بعه فيكون مفرا لاول الكلام (بخلاف الامتين) أي في مسئلة الاولى ليس آخر

اول الكلام على آخره وفي مسألة الاثنين آخر الكلام غير الاول فيتوقف وقد دُ
في الجامع الحصري فذلك لافرق بين مسألة الاثنين ومسألة الاثنين بل انما جهة الفرق لاختلاف
وضع المسألة وهو ان في مسألة الاثنين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسألة الاثنين قال اجبرت
نكاح هذه وهذه فافرد لكل واحدة منهما تحريرا ﴿١٩٤﴾ في مسألة الاثنين فلا يتوقف صدر

بجاء لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخير لم يبق له الا الثلث
الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير اما يؤثر اذا كان متصلا
فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا من اخيا مع سكوت
(قوله وقد يدخل بين المملتين الحمل المتساقطة فالواو ان وقعت
في موضع خبر المبتداء او حزاء الترتيب او نحو ذلك فالواو يفيد
الجمع بينهما في ذلك النطق والافعال واو بعد الجمع يبيها في حصول
مضمونها اذ يدون الواو بمحتمل الرجوع عن الاول والاضراب
واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية
او الفكس مضمومة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها
(قوله وانما يجب هي) اذا اقرر الآخر الى الاول هذا حكم في مطلق
السلف فالواو لا في عطف الحمل خاصة لقطع بان مل انت طالق
وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المتداء في الثاني
(قوله لا بتقدير مثله) لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند
الضرورة (قوله او بتقديره) منه عطف على قوله بعينه لا على
قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المص يعرف بالتأمل ولا ينبغي عليك
ان تقدير المل في نحو جاءني زيد وعمره بملا حاجة اليه لان المجيء
المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالعددات ولها اجموا
على انه من عطف المعدادات دون الحمل وقد عرفت ذلك في مسألة
ترتيب الوصوه (قوله لانها) اي ان كونه عاده محضة لكونها احد

الكلام على الآخر وفي
مسألة الاثنين لم يفرد
فيتوقف حتى لو افرد هنا
صح نكاح الاولى ولو لم
يفرد في الاثنين ان قال
اعتقت هذه وهذه عقتنا
معا وصح نكاحهما
(وقد تسهل بين المملتين
فلا توجب المشاركة ففي
قوله هذه طالق لثلاثا وهذه
طالق تطلق الثانية واحدة
وانما يجب هي) اي الشاكة
(اذا اقرر الآخر الى
الاول فيشارك الاول) اي
آخر الكلام اوله (عياجم به
الاول بعينه) اي عين
(ماتم لا بتقدير مثله) اي
مل ماتم (اياهم يتبع الاتحاد)
اي ان لم يتبع (اياهم يكون
ماتم به الاول متعدا)

في المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار طالق وطالق وطالق ليس كتنكرار (اركان)
قوله ان دخلت الدار طالق فلا يقع اللاب صدق حيفة روحها بخلافه التكرار) فانه يمكن
ان يتعاقب الاحزمية المتكررة بشرط متعدي طالق وطالق وطالق مع الشرط المذكور وهو قوله
ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا يقتدر بشرط آخر حتى يصير (كقوله ان دخلت الدار طالق ان
دخلت الدار طالق ان دخلت الدار طالق كايهم او يوسف ومحمد روح او بعديره) اي
بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان اسم) اي الاتحاد (نحو جاء زيد وعمر

قالوا ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم فقالوا في اقيوا الصلوة وآتوا الزكاة لانجب الزكاة على الصبي كالانجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون مخاطب باحدهما عين الخطاب بالآخر ولما يمكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى اقيوا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكاة لكنا نقول انما لانجب الزكاة على الصبي لانها عبادة مخضة والصبي ليس من اهلها لا القرآن في النظم والقاتل يوجب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكاة يقول الصبيان لكن العقل خصهم من وجوب الصلوة اذهى عبادة بذية لاهن وجوب الزكاة اذهى عبادة مالية ﴿١٩٥﴾ يمكن اداء الولي عنه (وهذا عندنا) الاشارة راجعة

الى ايجاب الشركة في الحمل (لان الشركة انما تبث اذا اشترت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعدي حري يتعلق الضيق بالشرط ايضا لان الاصل في الواو الشركة وهذه اما ثبتت اذا عطف على الجراء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الاختصار فعطف على الجراء فيكون الواو على اصلها وعطفت الاحمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهر ان الشركة دليل على عدم المشاركة في الجراء) لما ذكر ان الشركة بين المظوف والمظوف عليه انما تبث اذا اشترت الثانية

او كان الدين ولان المربي يحمل المال خالصا تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة منية وعزيمة بمن عليه الاداء وعمله بانه عنه باختياره وهذا مقود في الصبي فلا يكون من اهل الصادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلها لما صح ايماء وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن زوم الصبر يمنع زوم العبادات عليه واحتز بالعبادة المحضة من صدقة القطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المعونة (قوله يمكن اداء الولي عنه) يعني عدم زوم العبادات عليه اما هو لمعجزه عن الاداء سطراله ولا يحجز عن اداء الماليات لانها تؤدي بالسائب والحواب انه لا بد في الالة

قوله وعدي حرق قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعدي حريد اشكالا لانها جملة تامة غير معتبرة الى ما قبلها فينفي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأصا عطفها على المجموع فاجاب فانها في قوة المفرد في حكم الاختصار مع انها جملة تامة لان ما سبقتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترشح كونها معطوفة على الجزاء لاعلى مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما يمكن وهذا اذا كان المظوف مفقرا الى ما قبلها حقيقة كافي المراد وحكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فمحتمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تعمل وهذا اذا كان المظوف جملة لانكون في قوة المفرد فلا تكون مفقورة الى ما قبلها اصلا كما في اقيوا الصلوة وآتوا الزكاة فالواو تكون لجرد التسقي والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق

بإرجاع المصنف على المجموع لأعلى الجزأ لانه لو كان معطوفاً ﴿ ١٩٦ ﴾ على الجزاء لبقى ان يقول

من اختيار كامل شرما ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي
(قوله فدليل المشاركة في الجراء) أى فيما هو جزء بالقذف وحده
وهو الجلاء فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا
لكونه حره للقذف وحده انه قلت الامر كذلك فان
الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما تألم بالصر
وهذا امر مناسب لازالة الملقى بالمقذوف من العار بثمة الزنا ثم انه
حقوق اللسان الذى منه صدر حرمة القذف كقطع اليدى السرقة
الا انه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان
منهم من لا يتزجر بالايلام بلنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
من قبل الممتزح لك صدرك وهو المبلغ من لا تقبلوا شهادتهم
واقوع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم
المشاركة قائم في اولئك) هم القاسقون لكونها جلة خبرية غير محتاط
بها الاثمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفها على
الجملة الاسمية اصى قوله والدين يرمون الى آخره وفيه بحث اما ولا
فلان عطفت الجبر على الاساءة بالنكس شائع عند اختلاف الاعراض
واما مايا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز
في خطاب الجماعة كقوله تعالى م عفونا عنكم من بعد ذلك على ان
التحقيق ان الدين يرمون ليس مستثنا بل منصوب بعمل محذوف على
ما هو المختار اى اخلدوا الدين يرمون هى ايضا جملة فعلية اسماوية
مخاطبة بها الاثمة فالمنع المذكور قائم هها مع زيادة المدول من
الاقترب الى الاعد ولو سلم ان الدين يرمون مستثنا فلا بد في الانشائية
الواقعة موقع الحر من تاويل وصرف لها من الانشائية كما هو رأى
الاكثرواح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم القاسقون
(قوله وعرة هذا نأتى) من ان قوله الا الذين اسقاه من اولئك هم
القاسقون او من غيرهم وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا

وضربك قوله بخلاف
وضربك طالق يرجع
الى قوله ينطق الحق
بالشرط (ولهذا جعلنا
قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا معطوفا
على الجزاء لأعلى قوله واولئك
هم القاسقون) اى
ولاجل ما ذكرنا في قوله
وعدى حرما يوجب
كونه معطوفا على الجزاء
وما ذكرنا في قوله
وضربك طالق من قيام
الدليل على عدم
المشاركة في الجراء جعلنا
قوله تعالى ولا تقبلوا آه
فان قوله تعالى ولا تقبلوا
جملة انشائية مثل قوله
تعالى فاخلدوا او مخاطبة
بهما الاثمة وقوله تعالى
واولئك جملة اخبارية
وليس الاثمة مخاطبة بها
بدليل المشاركة في الجراء
قائم في ولا تقبلوا ودليل
عدم المشاركة قائم

(قوله)

في واولئك معطوفا الاول على الجراء لا الآخر

ونمرة هذا نأتى في آخر فصل الاستثناء اساءة تعالى الهاء المعقبة ولهذا تمحل في الجراء
فان قال ان دخلت هذه الدار هذه الدار كانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ

(قوله وقد تدخل على العلول) هي الحقيقة جواب شرط محذوف أي
إذا كان كذلك فتأهب فإن قلت لاشك في إن العلية والمعلولة في وجود
السبب والارواء لا في مفهوميهما والعللة يجب أن تكون مغايرة للعلول
متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت
تسامح في ذلك نظرا إلى أنه لم يتحقق من الفاعل الأفضل واحد والا
فالسبب يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صب في حلقه والارواء
لا يحصل إلا بعد شربه بقدر الزرع ولهذا صح أن يقال سقاء
بنا رواه وأما نحو قوله تعالى وما دى نوح به فقال رب بأنوح
فبجاء لنا فكثرت جدانا فذهب صاحب الكتاب إلى أنه في معنى
الأرادة أي أراد الماء وأردت جدانا فيتحقق التعقيب وبصم
إلى أن مرتبة المفسر أن تكون بعد المفسر ومرتبة العلول بعد العلة
فاستمرت القاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة (قوله ولن يجرى
ولد والده) يعني أن الولد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير
سببا لحيوته الحقيقية لأن الرق موت حكيم فالقاء هما المجرى التأخر
بالمعلولة لا بالزمان فالاستزاء يحصل الملك والملك يحصل العنق لأن
وضع الشرى لأبواب الملك والاعتاق لآرائه فلا يكون حكما للشرى
إلا أنه يصح إضافة العنق إلى الشرى لكونه موجبا لموجب العنق
(قوله فهو حر) مع الماء يقتضي القول كأنه قال قلت فهو حر إذا
الاعتاق لا ترتب على الإباحة إلا بعد ثبوت القول بخلاف هو
حرطه فيحمل أن يكون رد الإباحة بموت الحرية قبله وكذا الأذن
بالقطع بدون الماء إذن مطلق ومع الماء مقيد بالشرط أي إذا كان
كأيا ما قطعه (قوله وقد تدخل على العلل) دخول القاء على الحمل
الواردة بعد الأول والأمر والنواهي مستعص في كلام العرب على معنى
كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان القاء لتعقيب والسبب متقدما
على السبب لا متقبلا إياه تكلف المص رحمه الله لتحقيق التعقيب بأن
ما بعد الماء علة باعتبار ما عول باعتبار ودخول القاء عليه باعتبار
المعلولة لا باعتبار العلية وذلك أن الماعول الذي هو الحكم السابق

وقد تدخل على العلول
نحو جاء الشتاء فتأهب
وقد يكون العلول عين
العللة في الوجود لكن
في المفهوم غيرها نحو
سقاء فارواء ونحو ولن
تجزى ولد والده حتى يجد
ملوكا فيشتريه فيعتقه
فإن قال مست هذا العبد
ملك فقال الآخر فهو
حر يكون قبولا بخلاف
هو حر ولو قال خيماط
أي كميني هذا التوب قيصا
فقال نعم فقال ما قطعه
فقطعه فإذا هو لا يكتفي
بصم كإلوان أن كفايا
ما قطعه بخلاف قوله
أقطعه وقد تدخل على
العلل نحو نشر فقد ألك
التوث ونظير

حريص في الحال وكذا انزل فانت امن (اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول
 لانها تنعيب والمعلول يقبب المعللة وانما تدخل على المعلل لان المعلول اذا كان مقصودا من المعللة
 تكون معللة فائية لمعللة تصير المعللة معلولا فلهذا تدخل على المعللة باعتبار انها معلول من ذلك قوله
 تعالى وترودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر ﴿ ١٩٨ ﴾ اذاملك لم يكن داهيه فدعده فلوته

داهيه ونظيره كثيرة
 وانما قلنا يمتنع في الحال
 لان قوله مات حر معناه
 لا تلك حر ولا يمكن ان
 يكون فانت حر جوابا
 للامر لان جواب الامر
 لا يقع الا قبل المضارع
 لان الامر انما يستحق
 الجواب بتقدير ان وكلمة
 ان تجعل الماضي بمعنى
 المستقبل والجملة الاسمية
 الدالة على البوث بمعنى
 المستقبل وانما تحصل ذلك
 اذا كانت ملفوظة اما اذا
 كانت مقدرة فلا كما تقول
 ان تأتني اكرمك ولا تقول
 اتني اكرمك بل يجب
 ان تقول اتني اكرمك
 وكذا في الجملة الاسمية تقول
 ان تأتني فاستمكرو ولا تقول
 اتني فاستمكرو فكما
 لا تجعل ان العدة الماضي

على الماء كالابشار مثلا معللة فائية لمعللة التي دخلت عليها الفاء
 كالابشار ببيان الموت لكونه مقصودا منها فيكون تلك المعللة التي
 دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك المعللة الفائية وانت خير
 بان ليس الاشارة معللة فائية لبيان الموت ولا الامر بالتزود لكون
 خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العادة حقا لله تعالى
 في مثل اعد ربك فليأخذ حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى
 غير ذلك وانما هو معللة فائية للاخبار بذلك وايضا المعللة الفائية انما
 يكون معللة لمعللة لا لمعللة نفسها فكيف يكون مادخلت عليه
 الماء معلولا والاقترب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على المعلل
 باعتبار انها تقوم فزايح من ابتداء الحكم فان الموت نافي بعد
 الابشار (قوله ادالي العاوانت حريص في الحال) بخلاف ادالي
 العاوانت حر فان الواو ليعمال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمصمون
 العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا لمعامل اي
 يكون حصول مصمون العامل مقارنا لحصول مصمون الحال من غير
 دلالة على حصول مصمونه سابقا على حصول مصمون العامل لقطع
 بانه لا دلالة لقولنا اتني وانت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الاتيان
 وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مصمون الحال على العامل لكونها
 قيد له وسرطاوح يلزم الحرية قبل الاداء اجاب عنه انه من باب التعليل
 اي كس حراوات مودى الى العا او هي حال مقدرة اي ادالي اتقا
 مقدرة الحرية في حالة الاداء او الجمل الحالية فائقة مقام جواب الامر
 اي ادالي العاوانت حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم

بمعنى المستقبل فكذلك لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايصال اولي لان مدلول الجملة الاسمية (الموصوف)
 بعد من المستقبل ودلول الماضي قريب اليه لاستراكتها في كونها فعلا ولا تنها على الزمان فلما
 لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية مع اما الطريق الاولى (لم تترتب مع الزاخي وهو) اي
 الترتيب مع الزاخي (راجع الى التكميم عنه) اي عدا ح رجه الله والى الحكم عدهما فان قال
 ان طالق يجر طالق من طالق ان حجات المار فدهما يطلق ح ماو ران مرتبا فان كانت مدحولا

يقع الثلاث وان لم تكن مدحوا لانها بيع واحدة ولذا ان عدم الشرط وعنده في غير المدحون بها اي عند ابي حنيفة رجة الله في غير المدحون بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال لعدم املقة بالشرط ﴿ ١٩٩ ﴾ كأنه قال انت طالق وسكت لان الترخي عندما تمامه في التكلم

(ويبقى الباقي) لعدم
الحل لأن المرأة غير
مدخول بها (وان قدم
الشرط تعلق الاول ويزل
الثاني) اى وقع في الحال
لعدم تعلقه بالشرط
كأنه قال ان دخلت الدار
فانت طالق وسكت ثم
قال وانت طالق (ولما
الثالث) لعدم الحل وثالثة
تعلق الاول انه ان ملكها
فأبى ووجد الشرط يقع
الطلاق وفي المدخول
بها اى ان قدم الجرد ولم
يدكره لعدم السابق
زل الاول والباقي اى
يقعان في الحال لعدم
تعلقهما بالشرط كأنه
سكت عنهما ثم قال انت
طالق ان دخلت الدار
ولما كانت المرأة مدخولا
بها تكون محلا فيقع
تعلقان (وتعلق

الموصوف بالخيرية تأخر عن الاداء (قوله يقع الاول اى فى الحال)
لانه وان وحقق آخر الكلام ما يبره الان من شرط التفسير الاتصال
ليكون كلاما واحدا فتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي
فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله فانه)
قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان
قلت للرجل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو والحاصل هذا
فى حكم المقطع عما قبله فلا وجه لامات الشركة فيأتي به الاول اعنى
المتأخر فيصير كأنه قال طالق من غير طائف ولا مستأنح لا يثبت به
شيء قلت ثم يعنى معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي
بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال بصورة كافى فى صحة الطلغ واثبات
المشاركة فى الابتداء بخلاف التطبيق بالترط فانه يتوقف على الاتصال
صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا
يتحقق الثانى والثالث (قوله هو اما جعل او حصة) روح التليل المذكور
يخص الاسم وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فيصرف الى
الكامل وهو فى المصطلح الحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على القسط
فيظهر ابرها فيه ايضا يمين الحرو والانس (قوله كان التكلم
مزايا تقديرا) جواب عن دليلهما الى الحكم متصل حقيقة وكيف يجعل
معصلا ولا حصة للمعص مع الاعصال (قوله بل للاعراض عما قبله)
اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير فرض لابطاله او نفيه واذا
انضم اليه لا صار نصا فى الاول بحجابه زيد لامل عمرو كما
ذكره المحققون على هذا لا يكون معنى التنازل ان الكلام الاول

النائب) لقرينه بالمرط (وان قدم) أي المرط (فطلق الاول وزل الباقي) وهذا ظاهر
وتمامه لابي حنيفة رحمه الله الزاخي واحال اليه الكلام لان الزاخي في الحكم مع عدمه في التكلم
يتمتع في الانشاءات لان الاحكام لا تراخي عن التكلم فيها لما كان الحكم مراخيا كان التكلم متراجعا
تقدير اياكي الصليقات فان قوله ان دخلت الدار وانت طالق يصير كأنه قال عند الدخول انت طالق
١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢

وثابت ما به على سبيل التدارك نحو جاني زيد لم يرد قل هذا قل رفر في قوله على الف بل التدارك
 يجب ثلاثة آلاف لانه لا يمكن ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل اثنين تطلق ثلاثا قلنا لا يجوز
 يتجمل التدارك (وذا في العرف في امراده) ذا اشارة الى التدارك اى التدارك في الاعداد بكلمة
 بل يراد به نفي الاقتراد عرفا (نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يتجمل الكذب) اى
 الانشاء لا يتجمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يتجمل الكذب قلنا تعقيب
 لقوله بخلاف الانشاء اى لما يمكن الانشاء محتملا لصدق ﴿٢٠٠﴾ والكذب يقع الواحدة

اذا قل ذلك اى قوله انت
 طالق واحدة بل اثنين
 (نفي المدخول بها)
 فانه اذا قل نفي المدخول
 بها انت طالق واحدة
 وقت واحدة ولا يمكن
 التدارك والابطال لكونه
 انشاء فاذا وقت واحدة
 لم يبق المحل ليقع قوله
 بل اثنين (بخلاف التصديق
 وهو قوله لغير المدخول
 بها) ان دخلت الدار
 فانت طالق واحدة بل
 اثنين (فانه يقع الثلث عند
 الشرط لانه قصد
 ابطال الاول) اى الكلام
 الاول وهو تطبيق
 الواحدة بالشرط (وافراد
 الثاني بالشرط مقام

باطل وغلط بل ان الاخصار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم ان
 معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله وابات الثاني
 تدارك لما وقع اولاً من العطف وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى
 يكون للاحد في كلام آخر من غير رجوع وابطال (قوله ولهذا
 قال زفر) اى وكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يمكن
 ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن
 للاعراض بل تغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول
 الكلام على آخره فلو لم يزل الثلاثة تعرب على انها للاعراض لا لتغيير
 وحواله ان الاقرار احبار فيتمثل التدارك الان التدارك في الاعداد
 يراد به نفي امراد ما قرره او لا لاننى اصله فكانه قال اولاه على الـ
 ليس معه غيره فتم تدارك ذلك الاقتراد وابطاله وقال بل مع ذلك الالف
 الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون يراد زيادة
 العشرة فقط بخلاف ماداً اختلج حس المال مثل على الف درهم
 بل الف بوب يجب يلزمه الجميع (قوله بخلاف الواو) يعنى اذا كان
 العطف على الجزاء الواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور معينه من
 غير تقدير منه لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط
 على الترتيب فلا يبق المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني
 والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدور محال

(الاول) اى قصد تطبيق الكلام الثاني بالشرط حال كونه مفردا غير منضم الى (للمذكور)
 الاول (ولا يمكن الاول) اى الاطوال المذكور (وبذلك الثاني) اى افراد المذكور (فتعلق
 بشرط آخر) اى تعلق الثاني وهو قوله اثنين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت
 الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق اثنين فاذا وجد الشرط وقع الثلث
 (عصار كما قال لابل انت طالق اثنين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيعتلق
 الثاني بواسطة الاول كما قلنا) اى بخلاف ما اذا قل لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت

طالق وطالق وطالق ﴿ ٢٠١ ﴾ فان الواو لعطف مع تقرير الاول فيعلق الثاني بعين ما تعلق

به الاول بواسطة الاول
فتد وجود الشرط
يكون الوقوع على الترتيب
ولما لم يبق المحل بوقوع
الاول لا يقع الثاني والثالث
كما قلنا في حرف الواو
(لكن للاستدراك بعد
النفي اذا دخل في المفرد
وان دخل في الجملة يجب
اختلاف ما قبلها وما
بعدها وهي بخلاف بل)
اعلم ان لكن للاستدراك
فان دخل في المفرد يجب
ان يكون بعد النفي نحو
ما رأيت زيدا لكن عمرو
فانه يتدارك عدم رؤية
زيد برؤية عمرو وان
دخل في الجملة لا يجب كونه
بعد النفي بل يجب اختلاف
الجليتين في النفي والاثبات
لان كانت الجملة التي قبل
لكن مستقو حسان تكون
الجملة التي بعدها مفية
وان كانت التي قبلها منفية
وحب ان تكون التي
بعدها مثبتة وهي بخلاف
بل في ان بل للاعراض
عن الاول ولكن ليس

للدكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع
الثالث بالخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير
الشرط وانتفاع لعلقه بالشرط المذكور بينه قال فخر الاسلام
انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من خصيته اتصاله
بذلك الشرط فلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه
ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني فالشرط ليتصل به بغير واسطة
كانه قال لا يل امت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بغير
لكننا نقول لانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوفا على ابطال الاول
وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب الامة وهو مجموع لا بدله من قبل
عن اثمة الفقه كيف وقد اجهوا على ان يثبت عطف على واحدة عطف
مفرد على مفرد من غير تقدير حامل له فصلا عن تقدير الشرط
ولم يعرفوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمل لا يقال انه قصد ابطال
الاول فكيف يحصل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لا تا قول انما قصد
ابطال العطف عليه كالواحدة لانه الشرط والتعليق (قوله

لكن للاستدراك) اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ
من الكلام السابق بل ما جاء في زيد لكن عمرو اذا توهم الخاطب
عدم مجيء عمرو وايضا ما على مخالطة وملاسه بينهما وفي المتنازع
انه يقال ان توهم ان زيدا جارك دون عمرو والجملة وصعها للاستدراك
ومعاصرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي
فيجب ان يكون ما قبلها مافيا ليحصل المعاصرة واذا عطف بها جملة
فهو يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها مافيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها ماستبا
فيكون اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى
ان المراد اختلاف الكلامين نصيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا
مختلفين لفظا نحو جاء زيد لكن عمرو لم يجيء او لا نحو سافر زيد
لكن عمرو حاضر (قوله وهي بخلاف بل) ذكر النسخة انها في
عطف الجملة نظيره بل اي في الوقوع بعد النفي والايحاب كما انها

الاعراض عن الاول (فان اقر زيد بعد فقال زيد ما كان لي قط

منه من سبروه من وصل فلم يرو وان فصل فلهمرو ٢٠٢ لان النفي يحتمل ان يكون تكذيب

في عطف المفردات يقتضيه لاحتياج مختص لا بما بعد الايصاف
ولكن بما بعد النفي فكأنه مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل
مثل بل في معنى الاراضى حتى ذلك التوهم ففي بل اراضى من
الاول كأنه ليس بمدكور والحكم هو الثاني قط حتى لا يكون
في العطف بيل الا اخبار واحد وليس في لكن اراضى عن الاول
بل الحكيمان متحققان وفيه اخسار ان احدهما نفي والآخر
اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا في الاول واثبات الثاني حتى
ان في جاء في زيد بل عمرو اتني بجى زيد نكلمة بل وهو مبنى على ان
معنى الاراضى من الاول ابطاله والحكم بتقيضه لاجله في حكم
المسكوت عنه (قوله لكن لم يرو) في كتب الاصول ملكه لم يرو فيه
الى العاطفة ولم يغير في المسئلة الثانية تبسيها على انه لا مرق في هذا
بين العاطفة وغيرها والتي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين
احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظن من الكلام لانه خرج
حواجا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كأنه صار
قائلا لقد مقراه لم يرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له على الف
درهم وديعة والمضى عدل من ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له
في زمان من الارصة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكرنا
من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشهره
ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لم يرو فيصير قوله لكن لم يرو بيان
تعبير لما هو الظاهر من الكلام فيصير موصولا حتى يثبت النفي من
زيد والاثبات لم يرو ومما لا متراخيا لان النفي يحصر ردا للاقرار
ولا يثبت ملكية عمرو لجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا)
اي اذا ادعى مكر دارا في يد عمرو وانها له وحدهم وقام بكريهة
فقضى القاضى بالدار له ثم قال مكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد
كلام متصل صدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط
وهذا معنى قوله فقال زيد باع مكر الدار مني او وهبها الى بعد القضاء
ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى مكر المقضى له قيمة الدار

لاقراره فيكون) اي النفي
(ردا الى المقر ويمكن ان
لا يكون تكذيبا اد يجوز
ان يكون العبد معروفا
مكونه زيد ثم وقع في يد
المقر فاقربه زيد فقال
زيد العبد وان كان معروفا
بانه لي لكنه كان في الحقيقة
لم يرو قوله لكن لم يرو
بيان تغيير لذلك النفي
فيوقف عليه) اي
على قوله لكن لم يرو
(بشرط الوصل) لان
بيان التعبير لا يصح الا
موصولا وقد ذكرنا في
المسألة ان بيان تغيير لان
ظاهر كلامه يدل على
الاحتمال الاول المذكور
في المسألة وقد عرف في بيان
الشير ان صدر الكلام
موقوف على الآخر
فيثبت حكمها معا لانه ثبت
الحكم في الصدر ثم يخرج
العض (وعلى هذا قالوا
في المقضى له دار بالينة
اذا قال ما كانت لي قط
لكنها لزيد وقال زيد باع
منى او وهب لي بعد القضاء

(لم يرو)

ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة المقضى عليه لانه اذا وصل

فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجهها معا وهو النفي عن نفسه وثبت ملك له

ثم تكذيب الشهود واثبات ملك القاضي عليه لازم لذلك التي ثبتت الملك لعمر وبعد ثبوت موجبي
الكلامين) وهما التي عن نفسه ﴿٢٠٣﴾ وثبوت ملك زيد (فيكون حجة عليه) أي على القاضي له

(لا على زيد فيضمن القيمة)
ثم ان اتفق الكلام تعلق
ما بعده بما قبله (يرجع الى
اول الجنب وهو ان لكن
للاستدراك فينظر ان
الكلام مرتبط ام لا
يصلح ان يكون ما بعد ها
تداركا لما قبلها او لا
صلح يحمل على التدارك
(والاهو كلام مستأنف)
اي قال لم يتفق اي لا يصلح
ان يكون ما بعدها تداركا
لما قبلها يكون ما بعدها
كلاما مستأنفا (نحوك)
على الب فرض قال
المقر له لا لكن عصب
الكلام متفق فصيح
الوصل على انه في السبب
لا الواجب) فان قوله لا
لا يمكن حله على نفي
الواجب لانه لو حمل على
نفي الواجب لا يستقيم
قوله لكن عصب ولا
يكون الكلام متسقا
مرتبطا بحمله على نفي
السبب فلما نفي كونه قرصا

لعمر والقضي عليه لانه لا وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تميزه
فكانه تكلم بهما ما ثبتت موجبا مما اعني في الملك عن نفسه
وثبوت الملك زيد وانما احتجج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي او لا
يتقضى القضا ويصير الملك لعمر والمقتضى عليه فالاستدراك يكون
اقرار اعلى العير واخبارا بان ملكه اميره فلا يصح ما حاصل ان مقارنة
الكلامين ثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود الغير
حتى كأنهما جله واحدة فلا يصلح بعضها من بعض في حق الحكم
وح لاحاجة الى ما يقال من ان النفي هاتئا كيد الالباب عرفا فيكون له
حكم المؤكد لاحكم نفسه فكانه اقر وسكت او اياه في حكم التأخر
لان التأكد متأخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره
وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالفاء واعايدنا
بما اذا كذب زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو
المقصي عليه لاتفاق زيد ونكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم
(قوله ثم تكذيب الشهود) اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار
لعمر والقضي عليه على نكر القصي له وذلك لان قوله ما كانت لي
قطبي الملك عه في جميع الارصة الماضية فيعمل ما دل القضاء
ويعلم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمر
المقصي عليه اكن بعد ثبوت الملك زيد لان اثبات الملك لعمر
لازم لنفي الملك عن سبه وهو مقارن ثبوت الملك زيد على ما سبق
ولازم الشيء متأخر عه وعمما منه فيكون قوله ما كان لي قط مستزما
لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على العير فلا يسمع
والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم
حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمر وقد ائلقها بالاسات زيد
فيضمن قيمها (قوله ثم ان اتفق) اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان
يصلح ما بعد اكن تداركا لما قبلها مل ما جاني زيد لكن عمرو زيد

تدارك كونه عصا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب (بحلاف
ما اذا تزوجت الامة سيران مولاهما ثمانية قال لاحد النكاح لكن اجبره بما بين مفتح النكاح وحل
اكن مبدا لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بما تين) ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح

قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا ولكن اهنته بخلاف ما جاء
زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو وليس بكاثير وبالجملة يكون
المدكور بعد لكن بما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه الخاطب
عكسه او يكون فيه تدارك لما قلنا من معصوم الكلام السابق والاتساق
هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما يمكن كما في قوله لالكن خصص
حيث حمل على وقوع التلطف في السلب في القرض او اثبت
الفصل فالتساق الكلام بخلاف ما اذا قال لا احبز النكاح لـ لكن
اجبره بما تبين لانه في اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاسباه بمائة
او بما تبين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه
بما تبين ليكون التدارك في قدر المهر لافي اصل النكاح فلا يسطر
صرح بذلك في جامع قاضي حن وهو الموافق لما نقرر عدم
من ان التفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه بعيد الحكم مقيد بذلك
القيد لارصده عن اصله بل انما بعيد اثنائه مقيدا بقيد آخر فان قيل
النكاح المحقق الموقوف هو ذلك النكاح القيد بمائة فاذا نطلم بقى شيء
حتى ينقضي ما تبين قلنا هو نكاح مقيد باطل الوصف ليس اطلاقا لالاصل
(قوله او لاحد الشئيين) فان كانا مرددين فهي بعيد نبوت الحكم
لاحدهما وان كانا جلتين بعيد حصول معصوم احديهما وقد ذهب
كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر لشك بمعنى ان المتكلم
سك لا يعلم احد الشئيين على التعمين فرد ذلك بان وضع الكلام
للاتهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو
الاحتمار فان الاحتمار محتمل احد التخصيص قد يكون لشك المتكلم
فيه بان يعلم ان الخاطئ احدهما ولا يعلم صيته وقد يكون لتسليك السامع
ليرص له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفه مل وانما
اوپا كمل على هدى اوقى صلال مدين والجملة الاخبار بالهم لا يتخلو
عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك من ههنا ذهب
العض الى ان اولئك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الابتذار
الدهن اليه عد الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للاتهام

النكاح الاول عامة لكن
يصح بما تبين وهذا لا يمكن
لانه لا قال لا اجيز النكاح
انفسح النكاح الاول
فلا يمكن اثبات ذلك
النكاح الاول بما تبين
فيكون في ذلك النكاح
واثباته بمبني عمل انه غير
متسق فعملنا قوله لكن
اجيزه بما تبين على انه كلام
مستأنف فيكون اجازة
لنكاح آخر مهره مائة
(او لاحد الشئيين لا للشك)
فان الكلام للاتهام وانما
يلزم الشك من المحل وهو
الاخبار

تلازم الانشاء فانه ح التخصيص كآية الكفارة فهو له هذا حر وهذا انشاء شرعا فواجب التحير بان
 يوقع العتق في ايهما شاء (ويكون هذا) اي ايقاع العتق في ايهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية
 المحل ح) اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء (واخبار لثمة) عطف على قوله انشاء (فيكون بانه
 اظهار الواقع فيصير عليه) اي على ﴿٢٠٥﴾ - البيان ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل

الاخبار لانه موضع للاخبار
 لثمة حتى لو جمع بين حر
 وهد وقال احد كما حر
 او قل هذا حر او هذا
 لا يعتق العبد لاحتمال
 الاخبار هاهنا من حيث
 انه انشاء شرعا بوجب
 التخصيص اي يكون له
 ولاية ايقاع هذا العتق
 في ايهما شاء ويكون
 هذا الايقاع انشاء ومن
 حيث انه اخبار لثمة
 يوجب السك ويكون
 اخبارا للمجهول عليه
 ان يظهر ما في الواقع
 وهذا الاظهار لا يكون
 انشاء بل اظهار لما هو
 الواقع فلا كالبيان
 وهو تعيين احدهما سها
 شبه الانشاء شبه
 الاخبار علما بالشهين من
 حيث انه انشاء مترطنا

على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع للتشكيك والا فلا شك
 ايضا معنى يقصد انهما بان يخر المتكلم المحامد بانه شاك في تعيين
 احد الامرين (قوله بخلاف الانشاء لانه لا يحتمل) الشك او التشكيك
 لانه اثبات الكلام انشاء فاق في الامر التخصيص او اللاحقة او التسوية
 او نحو ذلك بما يناسب المقام والتخصيص كما في قوله تعالى فكفارة الطعام
 عشرة مساكن الآية فانه معنى الامر اي عليك بحد هذه الامور
 والمشهور في الفرق بين التخصيص واللاحقة انه يمنع في التخصيص الجمع ولا
 يمنع في اللاحقة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في اللاحقة الاتيان بواحد
 وفي التخصيص يجب وح ان كان الاصل فيه المحذور بقيت الجواز عارض
 الامر كما اذا قال مع من عيدي هذا وذلك يمنع الجمع ويجب الاختصار
 على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه اللاحقة ووجب بالامر
 واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم اللاحقة الاصلية وهذا
 يسمى التخصيص على سبيل اللاحقة (قوله انشاء شرعا) لانه لم يتحقق
 اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذا فيصير ان يجعل
 الحرية مائة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء فمحصيا لدلوله
 العموي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرضا اخبارا حقيقة ولعله
 (قوله و يكون هذا) انشاء لان الايجاب الاول انشاء واما انزل
 في مهم لافي معنى فلا يمكن اتيه في غير ما لو حده والعتق اما يتحقق
 في العين والبيان فيكون في حكم الانشاء (قوله ايها تصرى صح)
 حتى لو اماه احد الوكيان صح ولم يكن الاخر بعد ذلك ان يبعه

صلاحية المحل عند البيان حتى ادا مات احدهما قال اردت اني لا يصدق ومن حيث انه
 اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر
 على البيان (وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه احراز من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايها
 تصرف صح فلهذا) اي لما قلنا ان لوفي الانشاءات التخصيص (او حب العنص التخصيص في كل انواع قطع
 الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا)

وان عاد الى ملك الموكل (قوله وقنا ذكر الاجزية مقابلة لالواح
الجنابة) والجزاء بما يزداد بزيادة الجنابة وينقص بنقصانها وجزاء
سبعة ستة مثلها فيعد مقابلة اغلظ الجنابة باخف الجزاء والعكس
فلا يجوز العمل بالقيصر الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة
في عرض الجزاء على انواع الجنابة المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما
تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابي عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم اذع المبردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه
فجاءه انس يريدون الاسلام قطع عليهم اصحابه الطريق فزل
جبريل عليه السلام بالمدفهم ان من قتل واحدا المالك صلب ومن قتل
ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله
من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية
عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي
والمنع ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احدهم الانواع
اخرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المنع
ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر عنه من قتل قطع
الطريق على المستأمن لا وحب الحد فكيف حدوا بقطع
الطريق على قوم يريدون الاسلام قتل معناه يريدون تعلم احكام
الاسلام على انهم اسلموا ولوسلم من دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة
الذي فيمهد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلبه
ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز
في غيرها لا على احصاء هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل
امت فيها الامام الحيار بربارعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب
والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجنابة محتمل الاتحاد من حيث
انها قطع المارة فيقتل او يصلب والعقد من حيث انه وجد سبب القتل
وسبب القطع فيلزم حكم السدين وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم
في الرنين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحره حتى
ما نوا وقد تمارت الروايات في حديث ابن عباس في بعض الروايات

قلنا ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجنابة
وهي معلومة عادة من
قتل او قتل واخذ مال او
احد مال او تخوف فاقول
جزاؤه القتل والقتل
والاخذ جزاؤه القتل او
الصلب واخذ المال
جزاؤه قطع اليد
والرجل والتخوف
جزاؤه النفي اى الحبس
الدائم (على انه ورد في
الحديث بيانه على هذا
المسال وان اخذ وقيل
هد ابى حنيفة رجدا الله
ان شاء قطع ثم قتل
او صلب وان شاء قتل
او صلب لان الجنابة محتمل
الاتحاد والتعدد

ولهذا قال في هذا حر
وهذا مشيرا الى عبده
وداسته باطل لان اسمه
لاحدهما الذي هو اسم
كل وهذا غير صالح للعق
هنا وقال ابو حنيفة يحمل
على الواحد المعين مجازا
اذ العمل بالحققة متعذر
ولو قل لبيده هذا حر
او هذا وهذا يقتضي التاب
ويخير في الاولين كما قل
احدهما حر وهذا يمكن
ان يكون معناه هذا حر
او هذا فيختير بين الاول
والاخيرين لكن حله على
قولا احدهما حر وهذا
اولى لو جهين الاول انه
ح يكون تقديره احدهما
حر وهذا حر وعلى ذلك
الوجه يكون تقديره هذا
حر وهذا حر ان لفظ
حر مذكور في المعطوف
عليه لالفاظ حران فالاولى
ان يصير في المعطوف
ما هو مذكور في المعطوف
عليه والتسائي ان قوله
او هذا مضمير لمعنى قوله هذا
حر ثم قوله وهذا غير
مضمير لما قبله

ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وطلب فسقط
الاحتجاج به عندهما يمين الصلب على اظاهر الحديث (قوله ولهذا)
او ولكون اولاحد الشيتين قال ابو يوسف ومحمد فحين قال هذا
حر او هذا مشيرا الى عبده وداسته ان كلامه باطل اي لقول لا يمت به شيء
لان وضع اولاحد الشيتين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يحسب
صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والنباة
غير صالح للعق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه
يحصن لان ايجاب العقق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيتين
لا على المفهوم العام اذا الاحكام تتعلق بالذوات لا باللفظ وماتم ظاهر
هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يقتضى عندهما وفي المبسوط
انه يمين الية وقال ابو حنيفة رح لما نظر العمل بالحققة اعني الواحد
الاعم فالمدلول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من التاء الكلام
واسطاه والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في صديقه فانه
يخير على التعيين بخلاف ما اذا قل في صده وعد غيره فانه لا يتيقن
عقق عدله لان عد التير ايضا محل لا يوجب العقق لكنه موقوف
على اجازة الثالث (قوله ولو قال لبيده الية هذا حر او هذا وهذا)
عطفًا لما قبله واو والثالث ما لو ا يقتضي التاب في الحال ويخير في الاولين
ويعين انهما اساء لان سوق الكلام لا يوجب العقق في احد الاولين وتربك
الثالث فيما سبق له الكلام فصار عملة احدهما حر وهذا فالمعطوف
عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين وقل
انه لا يقتضي احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين
لان الثالث عطى على ما قبله باو والجمع فالجمع بمنزلة الجمع فالف
التسمية فكانه قال هذا حر وهذا حر كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا
فانه يحسم الاول او بالاخيرين جمعا لا بالتبني وحدهما والتاب وحدهم فقال
المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرنا راجح لوجهين فتردت لهما الاول
مأخوذ من كلام الامام المرحوم حيث قال الخبر المذكور في الكلام
حر وهو لا يصلح خيرا للابن اذ يقال لواحد حر وللآخر حران

ولا وجه لاثبات خبر آخر لان السلف للاشراق في الخبر المذكور او لاثبات
 خبر آخر منه لاثبات خبر آخر مخالف له لمسا وهذا بخلاف مسألة اليمين
 فان الخبر يصلح للاثنتين يقال لا اكلم هذين ولا اكلم هذا كله كلامه
 ولما لم يصلح مذكره سببا للامتناع لان القدر قد ينابر المذكر لفظا
 كافي قولا هـ جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما
 عندك راضى والرأى مختلف جعلها المصنف سببا للاولوية والرجوعان
 ولا ينبغي ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعطت هذا او هذا وهذا
 ومقتضى كلام السرخسي ان يكون التخيير بين الاول والآخرين
 بمعه اعطت هذا او هذين كافي مسألة اليمين واما على الوجه الثاني
 فهو بمنزلة اعطت احدهما وهذا كافي هذا حرا وهذا وهاذا لقاتل
 ان يقول على الوجه الاول لان لم ان التقدير هذا حرا وهذا حرا ان
 بل هذا حرا او هذا حرا وهذا حرا يكون المقدر مثل المقطوع واما
 يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث لفظا التسمية لا يقال يلزم كثرة
 الحذف لا ما تقول مشترك الا ان اذ التقدير فيما هو المختار هذا حرا
 او هذا وهذا حرا تكملا للحمل بالقصة بتقدير المثل لا بالحرية القائمة
 لكل ينابر حرية الآخر كما مر في جاء في ربيع وعرو ولوسلم حارس
 بالقرب وكون المظوف عليه مذكورا صريحا وعلى الواحد الثاني
 لان لم ان قوله وهذا ليس بخير لما قبله (قوله لان الواو للتشريك
 يقتضى وحود الاول) قلنا لا ينافي التخيير ههنا بل يوجد ههنا اذ لم
 يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وسعد تشريك الثالث
 مع الثاني معطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده
 او الاخيرين جميعا واذا كان معيارا توقف اول الكلام على آخره ولم
 يمت حرية احد الاولين (قوله واذا استعمل اوى التخيير) خرا
 كان او انشاء بم التخيير كل واحد من المظوف والمظوف عليه
 لان الواو لاحد الامر من غير تعيين وانتفاء الواحد المهم
 لا يتصور الانتفاء المجموع بقوله تعالى ولا تطلع معهم آما او كعورا
 معناه لا تطلع احدا منهما وهو مكررة في سياق التخيير وكذا ما حان في

لان الواو للتشريك
 فيقتضى وجود الاول
 فيتوقف اول الكلام على
 التخيير لاهى ما ليس بخير
 فثبت التخيير بين الاول
 والثاني بلا توقف اول
 الكلام على الثالث فصار
 معناه احدهما حرا ثم قوله
 وهذا يكون معطفا على احد
 هما وهذا ان الوجهان
 نعردهما حاطرى واذا
 استعمل اوى التخيير نحو
 ولا تطلع منهم آما او كعورا
 اى لا هذا ولا ذاك لان
 تقديره لا تطلع احدا منهما
 يكون مكررة في موضع التخيير

نقال لا فضل هذا او هذا بحيث يعمل احدهما واذا قل هذا وهذا بحيث يعملها لا باحدهما لان
راد المجموع اى لا بحيث يعمل ﴿٢٠٩﴾ احدهما لانه حلف على انه لا يعمل هذا المجموع فلا

بحيث يعمل البعض بل
بفضل المجموع (الا ان
يدل الدليل على ان المراد
احدهما) كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا ولا ياكل
مال اليتيم قلنا الدليل دال
على ان المراد احدهما
في النفي اى لا يعمل احدا
سهما لا هذا ولا ذلك
(بان لا يكون للاجتماع
تأثير في النع) اى دلالة
الدليل على ان المراد
احدهما انما ثبت بان
لا يكون للاجتماع تأثير
في النع واعلم ان هذا
التيس للنع فان كان للاجتماع
الامر في تأثير في النع اى
اعامسة لاجل الاجتماع
فالمراد نفي المجموع كما اذا
حلف لا يساؤل السبيك
وابن فهما للاجتماع
تأثير في النع فان تناول
احدهما لا يحث اما في
الصورة الاولى فالدليل
دال على انه اما حلف
لاجل ان كل واحد منهما

زيد او عمرو فان قلت لفظ احديهما يكون اسما لعدد مخصوص بمعنى
الواحد وهما مع متقلبة عن الواو وجهه آحاد وقد تكون اسمائين
يصلح ان يصاطب يستوى فيه الذكر والمؤنث والنسب والمجموع
وهما مع اصلية وهو في معنى ولا يستعمل في الايجاب اصلا
كما ذكره ائمة الفقه فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا
او عمروا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو
ظ بل على الاول وهو مضاف فلا يكون مكررا ولا يعم في النفي قلت هو
مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام
ما ليس في واحد تقول جاني احدهما او احدهم والمراد واحد غير
معين وهذا يشكك بمسئلة الجامع الكثير وهى انه لو قال والله
لا اقرب هذه او هذه اربعة اسهر كان مولىا متهما بجما ولو قال
لا اقرب احديكما كان مولىا من واحدة لانهما جما والقياس عدم
الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم نفي من دلائل
العموم فكما يوقعها في موضع النفي بخلاف كلمة او قلنا قد بعيد
العموم يوقعها في موضع الاشارة فالاولى ان يضمر او واحد مكرر
غير مصفى كما ذكره اللسان لانه لا يصح في الايجاب على ما صرح به
ائمة الفقه (قوله ما قل) اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية
بمعنى الواو وتنبه على الجواب عن مسئلة الذين فاته لما عطف الثاني
على الاول بـ او الثالث على الثاني فالواو صار في معنى لا كلم هدمولا
هذي فيصير الاول او بمجموع الاخرين لا ياتي الى الثالث وحده
فان او في النفي لتعمول وعدم الواو لعدم التعمول واما تعبير العطف
على الثاني دون الاول ترجيحاً فمقرب مع استوائهما في قصد النفي
بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا صينه والعطف
على المقصود بالحكم هو الراجح (قوله الا ان يدل الدليل) اعلم ان

محرم في السرع فالمراد نفي كل (١٤) واحد منهما بحيث يعمل احدهما وايضا كان الواو للمجموع
فانها ايضا دالة عن العامل فمضمول ان يراد لا يعمل المجموع فلا يجب بعمل واحد منهما ويحتمل
ان يراد لا يعمل هذا ولا يعمل هذا فيعدد اليقين فيحتمل بعمل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح

او اذا استعمل في الشيء فهو الشيء لئلا احد الامر من فيلده شمول الصدم
عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يقع احد
التفنين فمع بقاء عدم الشمول كما ذكر جارا الله في قوله تعالى يوم يأتي
بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت
في ايمانها خيرا منه انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت
عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب
خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا يقع ولم يحمله على عموم
الشيء بمعنى انه لا يقع الايمان ح للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب
الحير في الايمان لانه اداني الايمان كان في كسب الخير في الايمان تكرر
فيص حله على في العموم اي النفس التي لم يجمع بين الايمان والعمل
الصالح واذا استعملت الواو في الشيء فهو لعدم الشمول لانها لجمع
ونفي المجموع يجوز ان يكون بنى واحد الا ان يدل قرينة حالية
او مقالية على انها لشمول الشيء وطلب الحكم عن كل واحد كما اذا
حلف لا يرتكب الزنا واسأل ملا البقيع وكما اذا اتى بلا رائدة المؤكدة
لشيء مثل ما جاني ريمولا عمر الصابطة انه اذا قامت القرينة في الواو
على شمول عدمه هناك والافه لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره
المصنف رح من انه ان كان للاجتماع تأثير في الشيء لعدم الشمول والا
لشمول عدمه ليس عطرده فانه اذا حلف لا يتكلم هذا وهذا فهو لشيء
المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى
(قوله وقد تكون للاحة) لاختفاء في ان مل قولنا افضل هذا او ذاك

استعمل تارة في طلب احد الامر من مع جوار الجمع بهما ويسمى احة وتارة
في طلب مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تحييرا او الاحة والتصير قد يصطلح
الى صيغة الامر وقد يصطلح الى كلة او والتحقق ان او لا احد الامر من
وحواز الجمع او امتناعه اما هو محسب محل الكلام ودلالة القرأش
وهذا كما قالوا انها في الخبر لك والمصنف رح فسر التحيير بمع
الجمع والاححة بمع الحلوهان قلت قد لا يمنع الجمع في التصير كما في حصول
الكسرة وكما اذا حلف ليدخل هذه الدار او هذه فانه لو دخلها

٢ بدلالة الحال وهو
ما ذكرنا ماحظ هذا
البحث فانه بحث ببيع
محتاج اليه في كثير من
المسائل (وقد تكون
للاحة نحو جالس الفقهاء
او المحدثين والفرق بينها
وبين تحيير ان المراد
فيه احدهما فلا يك
الجمع بينهما بخلاف
الاححة انه ان يجالس
كلا الفريقين (اعلم ان
المراد بالتصير منع الجمع
وبالاححة منع الحلو
(ويعرف بدلالة الحال
ان المراد ايهما على هذا
قالوا في لا اكلم احدا الا
فلا ناو فلاناه اريكمهما
لان الاستثناء من الخطر
اححة

تجسما لم يمتد وقد لا يمتنع الخلق في الإباحة كما في جالس الحسن أو ابن
سبرين إذ لم يكن الأمر الوجوب كما إذا حلف لا يتكلم إلا زيد أو عمرو
فإنه لو لم يتكلم واحدا منهما لم يمتد قلت ماذا ذكره مختص بصورة الأمر
ومنه منع الجمع أو الخلق في الاتيان بالمأمورة في صورة الإباحة إذا
لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمورة امر الإباحة وإن جالسا
جميعا كانت مجالسة كل منهما آتيا بالمأمورة بخلافه إذا جمع بين
خصال الكفارة فإن الاتيان بالمأمورة إنما يكون في واحدة منهما
وجواز غيرها إنما هو بحكم الإباحة الأصلية حتى لو لم يكن لم يحز
كأذا قال اعتق هذا العبد أو ذاك وطلق هذه الزوجة أو تلك
(قوله وقد يستعار أو الحثي) إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم
تكن قبلها مضارع منصوب بل فعل مجتهد كالعالم في كل زمان
ويقصد انتفاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لاؤمك أو تعطيني
حتى ليس المراد بـبوت اسد الفعلين بل بـبوت الأول امتدا إلى ما بهي
وقت أعطاه الحق كما إذا قال لاؤمك حتى تعطيني حتى فصار
أو مستعار الحثي والمناسبة أن أو لاحد المذكورين وتعين كل واحد
مهما باعتبار الخيار قاطع الاحتمال الآخر كان الوصول إلى الغاية
قاطع للفعل وهذا معنى قوله لأن أحدهما أي أحد المذكورين
من المعلوم أو المعلوم عليه يرتفع بوجود الآخر كما أن الميا
يرتفع بالمياه ويقطع عندها ولهذا ذهب الفخامة إلى أن أو هذه
بمعنى إلى لأن الفعل الأول امتد إلى وقوع الفعل الثاني أو الأول الفصل
الأول امتد في جميع الأوقات والأوقات وقوع الفعل الثاني فتمتد بقطع
امتداده وقد مثل ذلك بقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو تب
عليهم أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى
تقع قوتهم أو يذهب صاحب الكشف إلى أنه عطف
على ما سبق وليس لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى أن الله مالك
أمرهم فأما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو
قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الصب كان أو بمعنى

وقد يستعار الحثي
كقوله تعالى ليس لك من
الأمر شيء أو تب
عليهم لأن أحدهما يرتفع
بوجود الآخر كالمفيا
يرتفع بالمياه فإن حلف
لا أدخل هذه الدار أو
أدخل تلك الدار فإن
دخل الأولى أو لا حث
وإن دخل الثانية أو لا بر

حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب استناد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولاً تحت ولو دخل الثانية اولاً رقي عنه لانتها العلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غرت الشمس وما قال ان تعذر العطف من جهة ان الاولى معي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف اللثت على المنى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطف الاية يحتمل ان يكون عطفاً على الفعل مع حرف التثنية حتى تكون العلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلم يدخل الاولى ولم يدخل الثانية حيث والا فلا يحتمل ان يكون عطفاً على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول عدم الوقوع اوفى التي فيجب بدخول احدى البارين اثباتها كانت كما انا حلف لا يكلم زيدا او عمر او بهذا يظهر ان اوفى قوله تعالى لاحاس حليم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او ترضوا لهن فريضة طاهرة متبعة للمعوم اى عدم الجراح مقيد بانتفاء الامر من اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كل حاح اى تبعة بالإنجاب مهيئ يكون ترضوا مجزوماً عطفاً على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشف من انه منصوب باضمار ان على حتى الا ان ترضوا او حتى ترضوا اى اذا لم توجد المجامعة فعدم الجراح يمتد الى تقدير المهر (قوله حتى لغاية) اى لدلالة على ان ما بعدها غاية لا قبلها سواء كان حظه مهكافى اكلت السمكة حتى رأسها او غير حره كافي قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عدم الاطلاق فلا كثر على ان ما بعدها داخل فيما قلها وقد تكون طاهرة تبع ما بعدها لما قلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية تبع بعدها جلة فعلية او اسمية مدكور حرها والمجذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءاً من المعطوف، عليه اصلها او ادونها فلا يجوز جلبه الرحال حتى هد وان

حتى لغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد تجب العطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتمحل على جلة مبتدئة

يكون الحكم بما يقتضى شيئاً فشيئاً حتى ينتهى الى الموقوف لكن
بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود فقس اذ قد يجوز ان يتعلق
الحكم بالموقوف اولاً كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم اولى
الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الائمة ولا يتبين العاطفة الا فى
صورة النص مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هو
الجازة لان العاطفة لا يخرج من معنى العاية بطرا الى ان للموقوف
بحسب ان يكون جزءاً من الموقوف عليه وهذا الحكم يقتضيه
حتى من حيث كونها غاية لامن حيث كونها عاطفة بل الاصل
فى العطف المغايرة والمساية كما فى جاه ريد وعمرو ويمتنع حتى عمرو
بالعطف كما يمتنع بالجركا ذكره ابن يعيس (قوله فان ذكر الجبر) جوابه
محدوف اى فيها وضعت والمعنى فرحاً بالقضية صحت القضية
وهذا معنى لطيف تحرى فى جميع موارد هذه الكلمة طارعه
(قوله وان دخلت الاصل) حتى الداخلة على الاصل قد تكون
قفاية وقد تكون لحد السببية والمجازات وقد تكون للعطف النقص
اى التبريك من غير اعتبار طائفة وسببته والاول هو الاصل
فيحصل عليه ما يمكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملاً للامتداد
وصرب المدة وما بعدها صالحاً لانتهاه ذلك الامر الممتد اليه
واقطاعه هذه كقوله تعالى حتى يعطوا الحرية فان اتصال محتمل
الامتداد وقول الحرية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا
اى تستأذوا وان المنع من دخول بيت العير محتمل الامتداد والاستيدان
نصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل فقرأ الى ظاهر
اللفظ صورة الكلام والا فالعمل منصوب باضمار ان هى داخله
حقيقة على الاسم (قوله والا) اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سبباً للمانى اى للعمل
الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازة لان حراء
الشيء وسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة العاية من العيا نحو اسلمت
حتى ادخل الجبة فان ان ارد بالاسلام احداً فهو لا يحتمل الامتداد

فان ذكر الجبر نحو
صربت حتى ريد فضبان
جواب الشرط هنا
محدوف اى فيها وضعت
او فالجبر ذلك (والا)
اى وان لم يذكر الجبر
(يقدّر من جنس ما تقدم
نحو اكلت السمكة حتى
رأسها بالرفع اى ما كول
وان دخل الاصل فان
احتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه
فالعاية نحو حتى يعطوا
الجزية وحتى تستأنسوا
والا فان صلح) لان يكون
سبباً للمانى (يكون بمعنى كى
نحو اسلمت حتى ادخل
الجبة

وان اراد البات عليه فدخل الحبة لا يصلح منهى له بل الاسلام ح
 اكثر واخفى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية
 اى الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والسبب كما ينتهى
 للميا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى لغاية حقيقة حيث
 يحتل الصدر اعنى السبب الامتداد والاخر اعنى السبب الانتهاء اليه
 (قوله والا) اى وان لم يصلح الصدر سببا لباقي حتى لقطع المحض من غير
 دلالة على طاعة او محازاة ماذا وقعت حتى في المحلوف عليه في الغاية
 يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد العمل الى الغاية وفي
 السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل الذى تحقق الفعل هو سبب
 وان لم يترتب عليه السبب وفي السبب بشرط وجود الفعلين ليتحقق
 الترتيب وليوضح ذلك في العروء فلو قال عدى حر ان لم اضربك حتى
 تصبح فحتى لغاية لان الصرب يحتل الامتداد فيجسد الامال وصباح
 المصروب يصلح منهى له فلو اقطع عن الضرب قبل الصباح حتى
 عبده لعدم تحقق الصرب الى الغاية المذكورة ولو قال عدى حر
 ان لم آتك حتى تغدنى فهى لسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعنى
 التمدية لا يصلح لانتهاء الايمان اليه بل هو ادعى الى الايمان فالمراد
 بصلوحه لانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع الطر عن
 جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه واتقطاعه به كالصباح
 للصرب وقد يقال ان الصدر اعنى الايمان لا يحتل الامتداد وضرب
 المدق وما ذكره المحض رح اقرب فالحل لمجموع احتمال الصدر الامتداد
 والاخر الانتهاء اليه منف والايمان تصلح سببا لتدعية له احسان
 مدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتدعية صالحة للمحازاة عن
 الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه قد يمتد في النى كفا في
 قوله تعالى حتى تسأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يمتد
 في نفس العمل حتى تكون النى مسلطا على العمل المعنا فاعلم كفا في هذه
 الامثلة ان الميم هو الحمل دون المع والمول على القرائن ولو قال
 ان لم آتك حتى اتمدى عندك فهى للمعطف المحض لتعدد الغاية والسببية

والا للمعطف المحض
 فان قال عدى حر ان
 لم اضربك حتى تصبح
 حشاشان اقطع قبل الصباح
 لان حتى لغاية في مثل هذه
 الصورة (وان قال
 عدى حر ان لم آتك حتى
 تغدنى فانه فلم يفسد
 لم يبحث لان قوله حتى
 تغدنى لا يصلح لانتهاء
 بل هو دواع الى الايمان
 ويصلح سببا والعداء
 حراء فحمل عليه ولو
 قال حتى اتمدى عندك
 فالمعطف المحض لان صله
 لا يصلح جراء لعله
 فصار كقوله ان لم آتك
 فاتمى عندك حتى اذا
 تغدى من غير تراخ ر
 وليس لهذا اى للمعطف
 المحض (نظير في كلام
 العرب

اما القافية هلمرو واما السببية والمجازات فلان فعل الشخص لا يصلح
جزاء نفسه اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث
لان المذكور ساخا هو ان حتى عند تذكر القافية تكون بمعنى كي وهي
في سببية الاول الثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل
اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المتى لفاعل من الدخول
ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا لبعض ومفضيا اليه كالآتيان
الى التعدي واذا كان حتى للطف المحض قيل بمعنى الوافلا في الترتيب
وطاهر كلام فخر الاسلام و اليه ذهب المص انها بمعنى الفاء للناسبة
الظاهرة بين التعقيب والعاية فلو اني وتعدى عقيب الآتيان من غير
تراخ حصل البرو الا فلا حتى لو لم يأت اواقي ولم يتقد اواقي وتعدى
متراخيا حثث والمذكور في نفع الزوائد وشروحا ان الحكم
كذلك ان نوى العور والاتصال الى الامم للترتيب سواء كان مع التراخي
او دونه حتى لو اني وتعدى متراخيا حصل البرو انما بحث لو لم يحصل
منه العدى بعد الآتيان متصلا او متراخيا في جميع العبران اطلق الكلام
وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آت اليوم حتى اتعدى وقال
فخر الاسلام اذا اتاه لم يتعدى ثم تعدى من بعد غير متراخ فهدر اورد
عليه انه اذا لم يتقد عقيب الا يابن ثم تعدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة
فلا معنى لقوله غير متراخ وحواله ان المراد ثم تعدى بعد ذلك غير متراخ
عن الآتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتعدى عقيب الآتيان من غير تراخ
والاسكال اعاناس من جل التراخي على التراخي من الا بيان الاول للدلول
عليه بقوله اذا اتاه وح لاحاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة
في الوقت اي ايام آت اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان افظ
اليوم سقط من قلم السامع واعلم ان قولهم حتى اتعدى ماسات الالف
ليس بمستقيم والصواب حتى اتعد بالحزم مل فانه لانه عطف على
المجروم بل حتى يتمح حاكم النقي على القملين جميعا لاهل مجموع
القل وحرف النقي حتى لا يدخل في خبر النقي لفساد المعنى وبطلان
الحكم (قوله بل اختر عوه) يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة

بل اختر عوه (اي
الفقهاء استعارة) حروف
الجر

لصنف من غير اعتبار العاية بل صرحوا بان متناع مثل جاء زيه
حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الماء المتناسبة الظاهرة بين
الغاية والتحقيق لكونها التحقيق بشرط الغاية فاستعمل المقيدي في المطلق
ولاحظة في افراد الجواز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ
عنه الفتنة وكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعميرت
بمعنى الماء واوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب
مثل الفاء وم ليكون مواظبا لما ذكر في الزادات واعلم بحمل مستعارة
لما عيّد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام الثاني لان الترتيب
انصب بالغاية وعد تعدد الحقيقة الاخذ بالجار الانصب بالنسب ولا يخفى
ان الاستعارة بمعنى الفاء اعنى التحقيق من غير تراخى انصب تعين هذا
الدليل اذ العاية لا تتراخى عن العيا (قوله الماء للصاق) وهو
تعلق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بربد اذا الصقت مروورك
بمكان يلاسه ريد وللاستعانة اى طلب المونة تنى على شئ مثل
بالقلم كتبت وتوفيق الله جئت وقد يقال انها راححة الى الصاق
بمعنى المصقة الكتابة بالقلم فكونها للاستعانة تدخل على الوسائل
اذ بها يستعان على المقاصد كالاعان في السوء قال للقصور الاصلى
من الربيع هو الاجتماع للملوك وذلك في السبع والنمى وسيلة اليه
لانه في الصالب من القود التي لا يمتنع بها بالذات بل بواسطة التوصل
بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وخرج فخر الاسلام دحوها في الاعان
على كونها للصاق ووجهه ان المقصود في الصاق هو الملتصق
والملتصق به نوع بمنزلة الآلة فيدخل الماء على الاعان التي هي بمنزلة
الآلات فلو قال نعم هذا المدكر من الحطبة يكون يعا والكرما
يمت في الربة حالا ولو قال نعم كرا من الحطبة فهذا المد يكون
سما ويكون رأس المال والكر مملا فيه حتى يشترط التأجيل وقص
رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجرى الاستدلال في الكر قبل
القص محلل الصور الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض
بمستبدل كاي سائر الاعان (قوله لا يخرج الاذن) معناه الاخر وح

اليه للصاق والاستعانة
تدخل على الوسائل
كالاعان فان قال نعم هذا
المد بكر يكون يعا وفي
نعم كرا بالعبء يكون
سما فبراعى شرابطه
ولا يجرى الاستدلال
في الكر بخلاف الاول
فان قال لا يخرج الاذن
يجب لكل خروج اذن
لان معناه الاخر حيا
ملتصقا باذن (وفي الاذن
اذن لا) اى ان قال لا يخرج الا
ان اذن لا يجب لكل
خروج اذن بل ان اذن
مرة واحدة فخرج م
خرج مرة اخرى لغير
اذنه لا يثبت قالوا له
استثنى الاذن من الخروج
لان مع العمل المصارف
بمعنى المصدر والاذن
ليس من جنس الخروج
فلا يمكن ارادة المعنى
الحقيقي وهو الاستسناد
فيكون محاز اص العاية

وجود الاذن وقد وجد مرة ﴿٢١٧﴾ فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو اذ بان

مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حيناً لكمة الكلام تقول آتاك حقوق النجم اى وقت حقوق النجم فيكون تقدير لا يخرج وقتاً الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يحاط به انه على هذا التقدير بحث ان يخرج فلا يبحث مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يبحث مالك فلا يبحث (وقالوا ان دخلت الاله في آله المصح نحو سمعت الحيايط يذى يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو واسمهور رؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم) اعلم ان الآله غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمفعول في وصول امره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآله

ملتصقا باذنى وهو استثناء مرغ فيه ان تقديره مستثنى منه عام منسابة في جسده وصفته يكون المعنى لا يخرج خروجاً الاخر ويجاباً باذنى والتكرار في سباقى الى ثم فاذا اخرج منها بعض بقى ما عداه على حكم التنى فيكون هذا من قبيل لا اكل الاكل لان المصروف في حكم المذكور لان من قبيل لا اكل للمسيح من اكل المذلول عليه الفصل ليس بسام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا اناك الا يوم الجمعة او لا اناك الا ارباباً بعيد عموم الازمة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اناك بنوع الاستثناء لا بعيد العموم في الارمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لانه وهو مكررة في موضع التنى فيم ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لان الغاية قصر لامتداد التناهيان لانتهاه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاه حكمه وايضا كل منهما اخراج لعص ما يتناوله المصدر (قوله ولا يحب بالثك) فقاتل ان يقول هناك وجه مالم يقتضى وجوب الادن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الاله اى الا بان اذن قصير بملة الالافى وحذف حرف الجر مع ان وان شاع كبير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالماً من المعارض واسار في المسوط الى الحواش فان قولنا الاخر ويجاباً باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر ويجاباً ان ادن لكم فانه محتمل لا يعرف له استعمال واما وجوب الادن لكل دخول في قوله تعالى لا تمحوا بيوت النى الا ان يأتى لكم مستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يؤدى الى (قوله وقالوا ان دخلت في آله المصح) المصح هو المجلس بياطن الكعب فالله والمصح محل الفعل والمعتبر في الآله قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دحت الاله في المحل صار شبهها بالآله فلا يشترط استيعابه ايضاً لان المقصود ح الصاق الفعل

بل مكى منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في سمحت الحائط يذى لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصوداً غير اذ كله بخلاف اليد فاذا دخل الاله في المحل وهى حرف مخصوص بالآله قد شبه المحل بالآله فلا يراد كله (على الاستعلاء وراوده الوجوب لان الله يملوه وركه معن)

المصلحة بمعنى السداد اجاب
بما ان الزوم يناسب
الاصاق هذا بان علاقة
المجاز وانما يراد به المجاز
لان المعنى الحقيقي وهو
الشرط لا يمكن
في العاوضات المصلحة
لانها لا تقبل الخطر
والشرط حتى لا يصير
قارا فلذا قال نعم مك
هذا العبد على الرب فغناه
بالف (وكذا في الطلاق
عندهما وعده للشرط
علا باصله) اى عدانى
خليفة رح كلمة على
في الطلاق للشرط
لان الطلاق يقتل الشرط
فيحصل على معناه الحقيقي
(ففى طلقى فلان على الرب
فطلقها واحدة لا يجب
ثلث الالام عده) لانها
الشرط عده واحراء
الشرط لا تنقسم على
اجزاء المبروط (ويجب
عندهما) اى ثلث الالف
لانها بمعنى الاله عد هما
فيكون الالام عو صا

وابات وصف الاصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صحة
الاصاق والمحل وسيلة اليه فيكون فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعنى
الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل بعض الرأس فيكون التبعض
مستفادا من هذا الامن الوضع والمثبة على ما نسب الى الشافعى ولهذا قل
بجراقة ان المعنى الصقوا السمع بالرأس وهذا مل للاستيعاب وعيره
واذ قد ظهر ان المراد التبعض فالشافعى اعتبر اقل ما يطلق عليه
اسم السمع اذ لا دليل على الزيادة ولا الجال في الآية وذهب ابو
حيفة رح الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم
تأدى القرض به اتفاق بل المراد بعض مقدار قصار مجلا به النبي
عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعى رح بان
عدم تأدى القرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبنى على غوات
التزيت وهو واجب قصار الخلاف مبنى على الخلاف في اشتراط
التزيت واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الماء
على المحل فقد ثبت بالنسبة المشهورة بكيفيك ضربتان ضرورة لا يوجد
وضرورة للراعي وان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا
انه نصف ترك مع الرأس وغسل الرجلين تنفيقا (قوله ويستعمل
للشرط) يعنى قد يستعمل على في معنى فمهم قد يكون ما بعدهما شرطا
لما قلنا كعوله تعالى يا صانع على ان لا تسركن الله شيئا اى
شرط عدم الاستزك والاحفاء في انها صلة لما يمة يقال يا صانع على
كذا وكونها للشرط عنوة الحقيقة عد الفقهاء لانها في اصل
الوضع للارام والحراء لازم للشرط (قوله في المسا وصات
المصلحة) اى الحالة عن معنى الاسقاط كالبيع والابارة والكاح
(قوله وكذا في الطلاق عدهما) لان الطلاق على المال معاوضة
من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الروح وكلمة
على يمتثل معنى الاله فيحمل عليها دلالة الحال وعده للشرط علا
لحقيقة فلو قالت الروح طلقنى فلانا على الرب مطلقها واحدة
فعد هما مح ثلث الالام لان حراء الوضوء ينقسم على اجزاء

الموضى وعندئذ لا يجب شيء لأن أجزاء الشرط لا ينقسم على أجزاء
 الشروط وتحقيق ذلك أن يثبت العوض مع العوض من باب المقابلة
 حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمنع تقدم
 أحدهما على الآخر بمنزلة التضاديين ويثبت الشرط والشرط
 بطريق المساواة ضرورة توقف الشرط على الشرط من غير
 عكس ولو اتقدم أحراء الشرط على أحراء المبروط لم تقدم
 جزء من المبروط على الشرط فلا يتحقق للمقابلة وأما إذا كانت
 مطلقة لما ينافى مطلقها وأحد فانه يجب ثلث الألف لأن الباء
 للمعوضة والمقابلة ليست التوزيع ولو كانت مطلقة وشرقي على الألف
 فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الألف لأنها للمعوضة بدلالة ظاهر الحال
 أدلو حبل على الشرط كان الدل كله عليهما كما لو كانت أن طلقنا
 فثلاث الألف فلا فائدة لها في طلاق الضرورة بعد طلاقها حتى يحصل
 الألف جبراً لطلاقها جميعاً بخلاف ما تقدم من فائدتها في السرية
 أكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق سوى (قوله وأما من فقد) يكون
 لفتين أو التمس أو غيرهما والمحققون على أن أصلها ابتداء العاية
 والواقى راحة لها وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصلها وصعها
 لتبعية دهرها للآسراك وهذا ليس بتدبير لاطلاق أئمة الله على أبا
 حقيقة في ابتداء العاية والمراد بالعاية في قولهم من لا مدام العاية وإلى الانتهاء
 العاية هو المسافة المطلقة لا اسم الحرة على الكل إذا العاية هي العاية
 وليس لها ابتداء وإسهاء (قوله نعمت إلى شهر) أي مؤجلاً إلى
 إلى شهر على أنه حال (قوله أنت طالق إلى شهر) أن تؤخر
 أو التأخير والتأجيل هناك والأيق بعد مضي شهر صراحة للأجل
 إلى الأيقاع احترازاً عن الإلزام وعد زفر يقع في الحال لأن التأجيل
 والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال يملوا الوصف
 لأن الطلاق لا يقبله (قوله ثم العاية) احتلقوا في أن المذكور بعد
 إلى هل يدخل فيما قلته حتى يحل الحكم أم لا والمحققون من الحاجة
 على أنها لا تعد إلا انتهاء العاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه

الغاية فصدر الكلام
 أن احتمالاً فقط أي أن
 احتمال الانتهاء إلى الغاية
 (والأمان يمكن تعلقه
 بمصروف دل الكلام عليه
 فذلك نحو بيعت إلى شهر
 بتأجيل الثمن) لأن صدر
 الكلام وهو السبع لا يحتمل
 الانتهاء إلى الغاية لكن
 يمكن تعلق قوله إلى شهر
 بمصروف دل الكلام عليه
 فصار كقوله بيعت وأجلت
 الثمن إلى شهر (وإن لم
 يمكن) أي وإن لم يمكن
 تعلقه بمصروف دل الكلام
 عليه (محتمل على تأخير
 صدر الكلام أن احتمالاً)
 أي التأخير (نحو أنت
 طالق إلى شهر ولا يؤى
 التأخير واتخير يقع عند
 مضي شهر وعد زفر
 رح يقع في الحال) فيبطل
 قوله إلى شهر (ثم الغاية
 أن كانت غاية قبل تكلمه
 نحو بيعت هذا البستان
 من هذا الحائط إلى ذلك
 وأكلت السمكة إلى رأسها
 لا تدخل تحت المعيار (وإن
 لم تكن) أي وإن لم تكن

غاية قبل تكلمه (صدر الكلام أن لم ينافوا ما هي لد الحكم فكذلك نحو اتعوا الصمام إلى الليل)
 فان صدر الكلام لا يناول العاية وهي الليل فيكون الصابح لد الحكم إليها هو قوله فكذلك

فإنها يتناول المرفق (عذرها لاسقاط ماورائها) أي ﴿٢٢٠﴾ ذكر الغاية يكون لاسقاط

بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى الغاية فيجوز ان يقع على
اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يتبع المجاورة لان الغاية
غاية وما كان بعده شيء آخر لم يتم غاية وفصل المص من الغاية اما ان يكون
غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم
فهى لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة ف الرأس او لا كالبلستان للحايط
وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم
غير معتبرة في الوجود الى الميا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن
ان يستعنها الميا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء
كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسألة السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم
ولا يتناولها عند المص وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر
الكلام او لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس
للد الحكم اليها لان الحكم يمتد الى لاسقاط ماوراءها فيبقى هى داخلة
تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان
ذكرها لد الحكم اليها فيجد الحكم اليه وينتهى بالوصول اليه فيجزم
الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان ما فاقطوا كان
مختصا برمضان فانه لا تأكل والفصل اى بحرمة الوصال في رمضان
وحوازه في غيره فقوله فان لم يكن شرط حوازه الجملة الاسمية التى
متناهى قولها مصدر الكلام وحبرها الجملة الشرطية التى شرطها
قوله ان لم يتناولها وحراؤها قوله فكذلك اى فهو مثل الاول في
عدم الدخول وقوله فهى لد الحكم اعتراض لاحزاء ليكون قوله
فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا ابان الغاية داخلة
او غير داخلة لاسات انها لد الحكم او لغيره صلى هذا ينبغي ان يكون
حراء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المضا لا قوله مكرها
لاسقاط ماورائها بل هو جملة معترضة تسبها على علة الحكم فافهم
واعلم على المرء يصح (قوله وللصحيح) دليل على ما احتاره من

ماوراء الغاية (نحو
الى المرافق قد دخل تحت
الميا والصحيحين في الى
اربعة مذاهب الدخول
الاجازا) اى دخول
حكم الغاية تحت حكم الميا
الاجازا (او عكسه) اى
المذهب الثانى هو ان
لا يدخل الغاية تحت حكم
الميا الاعجازا كالمرافق
فدخولها تحت حكم
الميا يكون بطريق
الجواز على هذا المذهب
(والاشترك) اى المذهب
الثالث هو الاشتراك اى
دخول الغاية تحت الميا
في الى طريق الحقيقة
وعدم الدخول ايضا
بطريق الحقيقة
(والدخول ان كان
ما بعدها من حسن ما قبلها
وعنده ان لم يكن) هذا
هو المذهب الرابع (وما
ذكرنا في الليل) وهو
ان صدر الكلام لما
لم يتناول الغاية لا تدخل

تحت حكم الميا (وفي المرافق) وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم (العصيل)
الميا (يناسب هذا الرابع) اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره الصحويين في المذهب الرابع شيء واحد
وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول الصحويين ان الغاية ان كانت من جنس الميا معناه ان لاصط

النبا ان كان مثاولا لهما وتاما ﴿ ٢٢١ ﴾ اختر هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بشيعة

المذاهب الاربعة لان
تعارض الاولين اوجب
الشك وكذا الاشتراك
اوجب الشك فان كان
صدر الكلام لم يناول
الغاية لا ثبت دخولها
تحت حكم النبا بالشك
وان تساولها لا يثبت
خروجها بالشك
(وبعض النارجين قالوا
هي عاية للاسقاط
فلا تدخل تحته) اى بعض
التأخرين من اصحابنا
الدين شرحوا كلام
علمائنا المتقدمين رحيموا
بهذا الوجه وهو ان الى
لغاية والغاية لا تدخل
تحت النبا مطلقا لكن
الغاية هاليت للمسل
بل للاسقاط فلا تدخل
تحت الاسقاط قد حل
تحت الفصل ضرورة
وذلك لان اليد لا كانت
اسما لمجموع لا يكون
الغاية غايه لمسل المجموع
لان مسل المجموع الى
الرافق محال فقولنا الى
الرافق يعنى مسموط

التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك
ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما
يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره
بمختلف قولنا قرأه الى باب القياس مع ان الغاية من جنس النبا الثاني
ان القول بكونه حقيقة في الدخول قط مذهب صحيح لا يعرفه
قاتل فكيف يعارض القوم بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النجاة
الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الرأس في الاكل
على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يناوله
وقد اختار اولاه لا تدخل (قوله هي عاية للاسقاط) لما كان المختار
عند اكثر النجاة وجوب غسل المرافق في الوضوء وقوعها
على ذهاب بعضهم الا ان الى بمعنى مع كافي قوله تعالى ولا تأكلوا
اموالكم الى اموالكم اى مع اموالكم وبصمهم الى اى لا دلالة في الى
على الدخول او عدمه فصل داخلا في الوجوب اخذنا بالاحتياط
اولا من غسل اليد لانه ثبوت الشك عظمى الدراع والضد اولاه
صار مجتمعا وقد اثار الى صلى الله عليه وسلم الما على مراعاة فصار
يباليه وذهب بعضهم الى اى عاية للاسقاط وذكرنا لهذا الكلام
تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان مثاولا لغاية كاليدها
اسم للمجموع الى الانطكان ذكر الغاية للاسقاط ماورائها لا لدالحكم
اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعاقبا بقوله
اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الفصل
والثاني اى عاية للاسقاط ومتعلق بكاته قبل اغسلوا ايديكم مسقطين
الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت المسل والاول
اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفصل المذكور ولقاضي
الامام ههنا بحث وهو انه اذا قرئ بالكلام غاية او استنه او شرط
لا يشر المطلق ثم يخرج القيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة
واحدة فالمسل مع الغاية كلام واحد للإيجاب اليها لا للإيجاب
والاسقاط لانها ضدان فلا يثبتان الا بصين والصين مع الغاية

العض ومعلوم ان العض الذى سقط عليه هو العض الذى على الانط فقولنا الى المرافق غاية
لسقوط قبل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط

فص واحد (قوله فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول)
بناء على العرف ودلالة الحال لانه على اشتاع وجود الكل بدون
الجزء كعاد كرم المص فانه منطقة من باب اشتباه المعروض بالمعرض فان
الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبته معدودات عشرة مثلا فلا نسلم
ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع
الركب منه ومما فوقه ما به وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث
وهكذا حتى التاسع وهذا يتخلله العاشر والحادى عشر وغير ذلك
فان كلاهما واحدا وليس بجزء ما بين الواحد والعشرة الا يرى انه
لوقال على من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل
العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التى بينهما وبين
الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من الـ ١٠ الذى فوقه
كالاين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لا نقول لو اراد
ذلك كان اللام اربعة واربعين بمثله له على اثنان وثلثة واربعين
الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لم اربعة وجسوس فظهر ان
الكلام متى على ان المراد الاحاد التى بين الواحد والعشرون وانما
النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم
لم يرقوا من هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليس سأل ولا
بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث
وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيص ضرورة كما اذا قال
استطاع من واحدة الى ثلثة فانه ايقاع لثابة وهى لا يتصور بدون
الاول فيقع ظلتان ضرورة بخلاف استطاع من اربعة الى ثلثة فانه لا يقع الا
واحدة ويلعبوا الوصف لانه لم يجر الواحدة ذكر والطلاق لا يثبت
الانقطاع على ما ذكره غيره لان التصايف انما هو بين وصفي الاول
والثانية لا بين ذاتيهما فاقاع ما هو من لا يوجب ايقاع ما هو
الاول اذ لا تلام بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب
في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون
الاس ولا يدخل الآخر صدق في جميعه جدا لله لان مطلق الدرهم

(قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول
الضرورة) لانه جزء
لما فوقه والكل بدون
الجزء محال (لا الاخر
عند ابن حرج) فيجب
تسعة وعندهما يدخل
العائتان (فيجب عشرة
لان العشرة لا توجد
الا بشرة اجراء وعند
غيره لا يدخل العائتان
فيجب ثمانية) ويدخل
العائتان في الخيار صدق
اى ما على انه بالخيار الى
صدق يدخل المد في الخيار
اى يكون الخيار باثنا
في الفد صدق ابن حنيفة
رحم الله لان قوله على
انه بالخيار يقال ما فوقه
ضوله الى المد لا سقوط
ما وراءه (وكذا في الاجل
واليمين في رواية الحسن
عنه) اى من ابي حنيفة
رحم الله

لَا يُتَاوَلُ الْعَاشِرُ فَذَكَرَ النَّايَةَ لِمُدْحَكِ الْوُجُوبِ وَعِنْدَ مَا يَدْخُلُ
 الْغَايَتَانِ الْأَوَّلُ وَالْعَاشِرُ لِأَنَّ هَذِهِ النَّايَةَ غَيْرُ قَائِمَةٍ بِنَفْسِهَا إِذْ لَا
 وَجُودَ لِلْعَاشِرِ إِلَّا بِوُجُودِ تَسْمَةِ قَهْلِهِ وَلَا وَجُودَ لِلْأَوَّلِ إِلَّا بِوُجُودِ
 النَّاسِ فِي عَدَمِهِ فَلَا يَكُونُ لِنِائَتَيْنِ مَالٌ يَكُونُ تَابِتَيْنِ وَذَلِكَ بِالْوُجُوبِ
 وَقَدْ عَرَفْتَ مَا فِيهِ وَعِنْدَ زَفَرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَدْخُلُ شَيْءٌ مِنَ الْعَاثِرَيْنِ
 عَلَا مَوْجِبُ الْفَتَى وَقَدْ حَاجَهُ الْأَصْمَعِيُّ فِي ذَلِكَ فَسَالَ مَا قَوْلُكَ فِي
 رَجُلٍ قِيلَ لَهُ كَمْ سَنَكَ فَقَالَ مَا بَيْنَ سِتِّينَ إِلَى سَعِمِينَ أَيْكَونُ ابْنُ ثَمَعِينَ
 قَصِيرُ زَفَرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ (قَوْلُهُ لَا ذِكْرُنَا فِي الْمُرَافِقِ) مُتَلَقٌ بِالْجَمْعِ وَحَاصِلُهُ
 أَنَّ الْخِيَارَ وَعَدَمَ طَلَبِ الثَّمَنِ وَعَدَمَ التَّكَلُّمِ بِتَصْرِفٍ عَنِ الْإِطْلَاقِ إِلَى
 التَّأْيِيدِ مَذَكَرَ النَّايَةَ يَكُونُ لِلْإِسْقَاطِ لِأَنَّ الْحُكْمَ قَدْ دَخَلَ فِي الضَّرْفِ الْخِيَارَ
 وَرَمَضَانَ فِي الْأَجَلِ وَعَدَمَ التَّكَلُّمِ وَعَدَمًا لَا يَدْخُلُ عَلَامًا هُوَ
 الْأَصْلُ فِي كَلَامِهِ إِلَى وَقَدْ سَبَقَ فِي نَحْوِ هَذَا شَهْرًا مَتَعَلَقٌ بِأَحْلَتْ الثَّمَنَ
 إِلَى شَهْرٍ وَعَدَمًا هَهُنَا إِلَى لَا طَلَبِ الثَّمَنِ لِيَكُونَ تَقَابُلًا مَبْتَدَأً فِي التَّأْوِيلِ
 أَدْرَجًا يَبْزُغُ فِي كَوْنِ التَّأْخِيلِ مُؤَبَّدًا هَؤُلَاءِ الْمَقْصُودُ مِنَ الزَّفَرِ وَهُوَ
 حَاصِلُ بَادِي مَا يَبْلُغُ عَلَيْهِ الْأَسْمَ وَأَمَّا وَقَعُ فِي ذَلِكَ أَتَابًا لِمَا وَقَعُ
 فِي أَكْثَرِ نَسَخِ أَصُولِ فِرَاقِ الْإِسْلَامِ وَفِي الْآجَالِ وَفِي الْإِيمَانِ جَمْعُ أَجَلٍ
 وَيَمِينٍ وَالصَّوَابُ وَفِي الْآجَالِ فِي الْإِيمَانِ إِذْ لَا اخْتِلَافَ رِوَايَةٍ
 فِي آجَالِ الْبُيُوعِ وَالْهَدْيِ بَلْ النَّايَةُ لَا يَدْخُلُ فِي الْأَجَلِ
 بِاتِّصَاقٍ كَمَا فِي الْإِجَارَةِ وَأَمَّا رِوَايَةُ الْحَسَنِ فِي آجَالِ الْيَمِينِ
 قَالَ الْأَمَامُ السَّرْحِيُّ وَفِي الْآجَالِ وَالْإِجَارَاتِ لَا يَدْخُلُ النَّايَةَ
 لِأَنَّ الْمَطْلُوقَ لِبَقْتَصِي التَّأْيِيدِ وَفِي تَأْخِيرِ الْمَطَالَبَةِ وَتَمْلِكِ الْمَضْعَةِ
 فِي مَوْضِعِ النَّايَةِ حِكْمًا وَكَذَا فِي أَجَلِ الْيَمِينِ لَا تَدْخُلُ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ
 عَنْهُ وَهُوَ قَوْلُهُمَا لَا فِي حُرْمَةِ الْكَلَامِ وَوُجُوبِ الْكِفَارَةِ مَا لِكَلَامٍ
 فِي مَوْضِعِ النَّايَةِ شَكًا (قَوْلُهُ فِي الْقَرْفِ) مَا يَشْتَمِلُ الْجُرُورَ عَلَى
 مَاقِلِهَا اسْتِثْنَاءً لِمَكَانِيَا أَوْ مَاتِيَا تَحْقِيقًا مِثْلَ الْمَادِي الْكَوْزِ وَرِيدَ فِي الْمَدِّ
 وَمِثْلَ الصَّوْمِ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ وَالصَّلَاةِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ أَوْ تَشْبِيهًا مِثْلَ
 زَيْدٍ فِي نَمَةِ الْوَادِي يَدْمُو نَحْوَ ذَلِكَ (قَوْلُهُ صَحَّتْ هَذِهِ السَّنَةُ) يُقْتَضَى

(لَا ذِكْرُنَا فِي الْمُرَافِقِ)
 أَمَّا الْأَجَلُ فَهُوَ مِمَّا يَنْتَبِهُ إِلَى
 رَمَضَانَ أَيْ لَا طَلَبِ
 الثَّمَنِ إِلَى رَمَضَانَ وَأَمَّا
 الْيَمِينُ فَهُوَ لَا أَكْلَامَ زَيْدًا
 إِلَى رَمَضَانَ هَؤُلَاءِ قَوْلُهُ لَا
 طَلَبِ الثَّمَنِ وَلَا أَكْلَامَ
 يُقْتَضَى الْعَمْرُ قَوْلُهُ إِلَى
 رَمَضَانَ لِسُقْطِ مَاورَاءَهُ
 (فِي الْقَرْفِ) وَالْفَرْقُ
 تَابَتْ بَيْنَ آيَاتِهِ وَأَضْمَارِهِ
 نَحْوُ صَحَّتْ هَذِهِ السَّنَةُ
 يَقْتَضِي الْكُلَّ بِخِلَافِ
 صَحَّتْ فِي هَذِهِ السَّنَةِ فَلِهَذَا
 فِي أَنْتَ طَالِقٌ خَدَا بَقَعَ
 فِي أَوَّلِ الْهَارِ لِيَكُونَ وَأَمَّا
 فِي جَمْعِ الْفَدَى وَفِي الْفَدَانِ
 نَوَى آخِرَ الْهَارِ يَصْغُ
 وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي
 الْبَارِ

الكل لان الطرف صار بمنزلة المفعول به حيث انصب بالفعل
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا
بدليل بخلاف صحت في هذه السعة فانه يصدق بصوم ساحة بان
يوى الصوم الى الليل ثم يضر لان الطرف قد يكون اوسع فلو
نوى في انت طالق غدا آخر الدار يصدق ديناً لا قضاء وفي انت
طالق في غد يصدق قضاء ايضاً لكن اذا لم يوشئاً كان الجزء الاول
اول لسقه مع عدم المزاحم ويضاف هذا ما روى ابراهيم عن
محمد رحمه الله انه لو قال امرئ بك رمضان او في رمضان فهو سواء
وكذا غدا او في غد يكون الامر يدها في رمضان او انك كله
(قوله تطلق) حالا لان المكان لا يصلح محصوا للطلاق لا مناع
ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح التحصيل لم يصلح لان
يجعل شرهما فيكون تعلقاً الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار
محذوف المضاعف او استعمال المصل في الحال فيكون تعلقاً بمنزلة انت
طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع
الزمان فانه شايع اوعلى استعارة في المقارنة لما بين الطرف
والظروف من المقارنة المحصورة بصير بمعنى الشرط
ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فبلم تعلق الطلاق
بوجود الدار ليقارناً قبل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه
لا يصير شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر
الامر فيما لو قال للاجبية انت طالق في مكاحك فتزوجها لا تطلق
كما لو قال مع مكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجك (قوله
فلا يقع) تعريض على كونها عند الاستعارة المقارنة بمعنى الشرط فان كان
المرور بها مما يصح تعلق الطلاق به صار معلقاً كالشبه المنقطة
بعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مسية الله تعلقاً
بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط
والا فلا كالم التعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعلقاً
ادلا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت

تطلق في الحال لا ان
ينوى في دخولك الدار
فتعلق به وقد تستمر
المقارنة ان لم تصلح
ظرفاً نحو انت طالق في
دخولك الدار فتصير
بمعنى الشرط فلا يقع
بانت طالق في مسية الله
ويقع في علم الله لانه
يراد به المعلوم (اعلم ان
التعلق بالنسبة متعارف
لا التعلق بالعلم فلا يقال
انت طالق ان علم الله
وذلك لان مسية الله تعالى
متعلقة ببعض الممكنات
دون البعض فاما علم الله
تعالى فانه متعلق بجميع
الممكنات والمنتجات
فقوله (في علم الله يراد
به التعلق) فالمراد ان
هذا مات في معلوم الله

بما تلقى في علوم الله اى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع
لم تكن هذا المعنى في علوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم
بمعنى العلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك
فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت
طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل
المشيئة والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى القدرور مثل قولك عند
استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانها على حذف المضاف
اى اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف
القدرة وفيه نظر اذ لا ترجع لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى
المفعول ولو سلم قولنا هو في اثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات
واعلم ان كون التقييد بمشيئة الله تعالى ثعليقا قول ابي يوسف وعند
محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واهدام لحكمه اذ لا طريق
لوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اراءه في انه يكون
بمعنا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل انشاء الله
تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجراء فلا يقع
عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين القديم والتأخير وفي شرح
الطحاوى انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله فهو ايضا مسطل للكلام بمنزلة
انشاء الله وكذا اذا علق بمشيئته من لا يظهر مشيئته مثل انشاء الحب وههنا
مكتبة وهى ان مل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق
النتة اما على تقدير المشيئة فلو حوب وقوع مراد الله واما على تقدير
عدم المشيئة فلو حود المعلق عليه والجواب اما لان سلم ان هذه الكلمة
للتعليق بل للابطال ولو سلم فلان سلم لزوم الحكم على تقدير وجود
المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم
مشيئة الله مع التعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لتو وذكر
في النوارل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة انشاء الله وان لم يشأ الله
مفتين فان طلقها واحدة قل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان
وقوع الثنين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاموا

لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع الملق عليه أعني هذم
 مشية الله الواحدة اذ لو شاماه الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم
 ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة انشاء الله وانت طالق ثنتين
 ان لم يشأ الله فلا يقع شيء اما لواحدة فلا ستناه واما الثنتان فلان
 قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث
 صح لانه لو وقع الطلاق ببيت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها
 بمشيئة الله وذكر في المتنق انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين انشاء الله
 وان لم يشأ الله في اليوم قانت طالق ثلاثا عصي اليوم ولم يطلقها
 طلقت ثلاثا ولم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها
 طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا يخالف لما في النوازل وقد ذكر
 في المتنق ايضا قبل هذا المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله
 طلاق لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا
 في المحيط ومقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع
 المسئلة ففي مسئلة المتنق علفت الثلاث عدم مشية الله تعالى التلطين
 وقد وجد الملق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التلطين لا وقعها
 الزوج وفي مسئلة النوازل علفت التلطين عدم مشية الله ايها
 ملايقعان ابدا كما ذكر في المتنق في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والليل
 على ماد كرها انه اعاد في النوازل في غير القيد صيغة الطلاق
 فقال وانت طالق بئس ان لم يشأ الله يتأخير الشرط على معنى
 ان لم يشأ الله النسي بخلاف القيد فانه فيه مقدم وفي المتنق لم يعد حتى
 يبي التلطين مالم تقدم الشرط كما في القيد فينصرف عدم المشية الى
 ما ينصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين (قوله اسماء الظروف)
 عقب بحث حروف المعاني بعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل
 ضمنية حقها تكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء هي كلمات الشرط
 واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا
 لادوات النسرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض (قوله
 قل واحدة) صفة الواحدة الساقية لان ما على الطرف ضمير طأ نالها

ان قال لها اي لعير
 المدخول بها (انت
 طالق واحدة قبل واحدة
 لان القبلية صفة الطلاق
 المذكور اولا فلم يبق محلا
 للآخر (وتثنان لو قال
 قلها) اي يقع ثنتان ان
 قال لعير المدخول بها
 انت طالق واحدة قبلها
 واحدة لان الطلاق
 المذكور اولا واقع في
 الحال والذي وصف
 بانه قبل هذا الطلاق
 الواقع في الحال يقع ايضا
 في الحال بانه على انه
 لو قال انت طالق امس
 يقع في الحال يقمان معا
 (وبعد على العكس) اي
 لو قال لعير المدخول بها
 انت طالق واحدة بعد
 واحدة يقع ثنتان لما بينا
 في قوله قبلها واحدة
 ولو قال لها انت طالق
 واحدة بعدها واحدة
 يقع واحدة لما بينا في قوله
 قبل واحدة (وبعد
 لبعضه قوله لعلان

(وقبلها)

وقبلها واحدة صفة لواحدة الثانية لانها فاعل العرف فتكون
 هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المتعوية لانتعت العوى
 والا حجة الظرفية اعنى قبلها واحدة نعت لواحدة السابقة ولما
 وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم السابقة بل
 ايقاعها مقاربا كما اذا قال معها واحدة نبت من قصده قدر ما كان
 في وسعه كما اذا قال است طالق في الزمان السابق بحمل ايقاعه في الحال
 لان من ضرورة الاسناد الى ماسق الوقوع في الحال وهو عليك
 الايقاع في الحال دون الاساد فيبت تفصيلا لكلامه وقد مسائل
 القليلة والبديهة غير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع
 لانها لا تين بالاولى ولذا يلزمه درهمان في مثله على درهم قبل
 درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعد درهم اذا درهم بعد درهم
 يجب ديناً (قوله عدى الع) لاو دبة لان الحضرة تدل على
 الحفظ كالوقال وضعت السى عندك بهم مه الاستحفاظ ولا تدل على
 الزوم في الذمة حتى تكون ديا لکن لا تافيه حتى لو قال عدى الع
 ديا ببت (قوله كلمات الشرط) ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء
 الظروف وكلمات الشرط من حروف المساق ولا يخفى انه تجوز
 وتعليم ولا ضرورة في جعل كلام المص عليه (قوله ان الشرط)
 اى تعلق حصول مصمون جلة لحصول مصمون جلة اخرى فقط اى
 من غير اعتبار طرية ومحوها كما في اداومتى فيدخل في امر على
 خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل
 فيها هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الاعلى تريلها منزلة المسكوك
 لكتبة (قوله يقع في آخر الحياة) اى حوة الوجود او الوجود
 لانها ماداما حيى يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه مما لم يدخل
 فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم القرار فان قيل هو في الجرة
 الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة
 لان المعلق بالشرط كالقوت لدى التبرط قلنا هو امر حكمى
 فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطلق وبكفى وجود ذلك عد

عندى الف يكون ودبة
 لانه لا يدل على الزوم
 كلمات الشرط ان الشرط
 شرط فدخل في امر على
 خطر الوجود فان قال
 ان لم المطلق فانت طالق
 فالشرط وهو عدم
 الطلاق يتحقق عند
 الموت فيقع في آخر الحياة

التعلق كإنا خلق الطلاق ثم من فوجد الشرط حالة جنونه
 يتل الجزء وان لم تصور منه حقيقة التعلق فان قيل ينبغي ان لا يقع
 الطلاق بموتها لان التعلق يمكن ما لم تمت والجزم انما يتحقق بالموت
 وح لا بتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قيل الموت
 لان من حكمه ان يفسد الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله واذا
 عند الكوفيين) يستعمل الطرف بمعنى وقت حصول مضمون ما ضيف
 اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله
 واذا يكون كريمة ادعى لها واذا يحاس الحليس يدعى جذب
 الحليس الخلط ومنه مسمى الحليس وهو تمر يخلط بسمن او اقطو وحاس
 الحليس اتخذه والشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بمحصل
 مضمون ما دخل عليه ويجزم به الصارع ويكون استعماله في امر على
 خطر الوجود كقوله واستغنى ما اشكك ربك بالثاني واذا تصبك
 خصاصة قبضك اي ان تصبك قهر ومسكة فظهر الثنى من نصك
 بالترس وتكلف الجبل او كل الجبل وهو الشحم المذاب تغصا قال
 الشاعر قد كنت قدما مثرأ متجولا متحملا متعفا متدينا فالان صرت
 وقد عدت نمولى متحملا متعفا متدينا اي كنت ذا روة وعفة
 وديانة فصرت آكل شحم مذاب وشارب عفاة اي قية ما في الضرع
 من اللبن وذادبن وفي كلام فخر الاسلام وفيه ان اذا ح ليس باسم
 وانما هو حرف بمعنى ان دليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ط
 عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المسكوك تدرياله منزلة
 المقطوع لكثرة وهي ههنا التنبيه على ان تسمية الزمان رد المواهب
 وحط المراتب حتى ان اصابه المكروه كآبه امر لا شك فيه لبوطن
 المحاطب نفسه على ذلك فإما من مفاحاة المكروه وعند البصريين اذا
 حقيقة في الطرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكها
 قد يستعمل بمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى
 والليل ادا يسي اي وقت عشيانه على انه دخل من الليل ادا ليس المراد
 تعليق القسم بعشيان الليل وتضيده ذلك الوقت ولهذا منع المحققون

(واذا عند الكوفيين)
 يعني الطرف والشرط
 تصروا اذا يحاس الحليس
 يدعى جذب) ونحو واذا
 تصبك خصاصة قبضك
 وعند البصريين حقيقة
 في الطرف وقد يجرى
 للشرط بلا سقوط معنى
 الطرف

كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد
يستعمل الشرط للتعلق من غير سقوط معنى الطرف مثل اذا خرجت
خرجت اى اخرج وقت خروجك تطبقا لخروجك بخروجه بمنزلة
تعلق الجزاء بالشرط لانهم لم يحلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به
المضارع هو ان معنى الايهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا اجر
البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر فقيه تعيين وتخصيص
بمخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان
تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فيجزم الفعل باذا لا يجوز
الا فى ضرورة الشرع تشبيها لتعلق بين جلتين بما بين جلتى او الى
هذا اشار المحققون من الصائغ واما استعمالها فى الشرط من غير جزم
الفعل فتابع مستفيض لا يقال فى استعمالها فى الشرط من غير سقوط
معنى الطرف جمع بين الحقيقة والجماع لانا نقول هى لم يستعمل الا فى معنى
الطرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار اعادة الكلام تقييد
حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة التمسك التضمن معنى
الشرط مل الذى يأتى او كل رجل يأتى فله درهم ولم يلزم من
ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع
الجمع انما هو باعتبار التاني ولاتانى هما لان الوقت يصلح شرطا
ومساء ما ذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت اصلا واما ما يقال
من انه من عموم الجمار حيث استعمل اللفظ الموضوع لوقت فى
بمجموع الوقت والشرط استعمال الجزء فى الكل فلا يفتى مساده
للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض (قوله
ودحوه) اى دحول اذا اتما تكون لامر كائن متحقق فى الحال مثل
قوله واذا تكون كريمة ادعى لها عند زول الحادثة او امر منظر
لاحتمال اى امر يقطع بتحقيقه فى المستقبل مل قوله تعالى اذا السماء
انطارت فهمى قلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال
وماتوهم من دخوله لامر كائن فاما هو من جهة انه قد نستعمل
فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا آما الآية كما

(ودخوله فى امر كائن)
او منظر لاحتمال

وان قال اذا اتي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فسد هما ﴿٢٣٠﴾ كنى اى كقوله متى لم اطلقك انت

يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون
(قوله ومتى للتعريف خاصة) بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع
سقوط معنى التعريف بمنزلة ان كان جاز ذلك في اذنى قوله واذا نصبت
خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجوز
بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الناصر متى تأته تعشوا الى
ضوء تاره تجد خير تار عنده خير موقد والجب انهم جعلوا اذا
شخصا للشرط بواسطة وقوعه في بيت ساد جازما للمضارع
مستملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى شمسنا للشرط
مع دوام ذلك فيه (قوله صد هما) اذا مثل متى في انه لا يقطع عنه معنى
الطرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التخصيص
للشرطية على ما جوزه الكوفيون (قوله فاحتاج ابو حنيفة

رجحه الله الى الفرق) بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله
طلق نفسك اذا كنت حيث جعل اذا في الاول للمحض السرط بمنزلة
ان حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحية وفي الثاني للتعريف بمنزلة متى
حتى لا يتعد بالنية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل في التطبيق
عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالنك وفي العايق الاصل الاستمرار فلا
يقطع بالسك فان قيل طلق نفسك مقيد بالمجلس واذا ريد عليه متى
سنت يتعلق بماوراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا ريد عليه ان شئت
في اذا شئت وقع النك في تعلقه بماوراء المجلس فلا يتعلق بالسك
فمعناه ان التقيد بالمجلس في طلق نفسك اعمانيت على خلاف الاصل
ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن متى شئت صار راجعا الى اصله
شاملا للارملة واذا قرن اذا شئت تكون السك في انقطاع تعلقه
بالنية بناء على ان الاصل هو التعلق بالنية في جمع الارملة (قوله

وكيف) لسؤال قديس من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات
الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها

طالق حتى يقع بادي سكوت
(كافي اذا شئت فانه كنى
شئت لا يتقيد بالمجلس اى
لو قال لها طلق نفسك اذا
شئت فانه كنى شئت بالاتفاق
حتى لا يتقيد بالمجلس
بخلاف طلق نفسك ان
شئت فانه يتقيد بالمجلس
فابو يوسف ومحمد جلا
كلمة اذا على كلمة متى في
قوله اذا لم اطلقك انت
طالق كان اذا محمول على
متى بالاتفاق في قوله طلق
نفسك اذا شئت (وعند
ابى حنيفة رجحه الله كان)
اى قوله اذا لم اطلقك انت
طالق عند ابى حنيفة هو
كقوله ان لم اطلقك انت
طالق فاحتاج ابو حنيفة
رجحه الله الى الفرق
(والفرق انه لا حاجة لكلا
المصير وقع الشك في
مستلنا في الوقوع في
الحال) فلا يقع بالسك وعه
في انقطاع تعلقه بالنية
فلا يقطع بالنك اى لما

جا اذا بمعنى متى وبمعنى ان في قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حل على متى يقع في الحال وان (للحال)
حل على ان يقع عند الموت وقوع السك في الوقوع في الحال فلا يقع بالنك فصار مثل ان وعادى في طلق
نفسك اذا شئت لانك ان الطلاق تعلقه في الحال بمسما فان حارعا ان انشاء تعلقه في الحال

علي حتى لا يتطوع ولا شك أنه ﴿٢٣١﴾ في الحال متعلق فلا يقطع بالشك (وكيف السؤال من الحال)

فإن استقام أي السؤال
من الحال وجواب أن
محذوف أي فيها أو يحمل
على السؤال من الحال
(والا بطلت) أي أن لم
يستقم السؤال من الحال
تبطل كلمة كيف ويبحث
في معنى كيف في انت حركيف
شئت لأنه لا يستقيم السؤال
من الحال فيعتق بقوله
انت حر وبطل كيف
شئت واعلم أن كلمة كيف
في مثل قوله انت حر
كيف شئت او انت طالق
كيف شئت ليست لسؤال
من الحال بل صارت
بجائزا ومسماها انت حر
او انت طالق بآية كيفية
شئت فلي هذا المراد
بالاستقامة هو أن يصح
تعلق الكيفية بصدر
الكلام كانت طالق كيف
شئت فإن الطلاق له كيفية
وهي أن يكون رجيا أو
بائنا وأما العتق فلا كيفية
له فلا يستقيم تعلق الكيفية
بصدر الكلام (وتعلق
في انت طالق كيف شئت

لحال والأحوال شروط الانتهاء تدل على أحوال ليست في يد العبد
مثل الصحة والسقم والكهولة والشيوخة لم يصح التعلق بها إلا
إذا ضمت إليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات
التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن يكون من أسماء الظروف
او كلمات الشرط وذلك لأنها للاستفهام أي السؤال من الحال
خاصة لكن لا يخاف في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت
على حقيقتها والأحكام الوصف مقوسا إلى مثيلتها بمنزلة ما إذا
قال انت طالق ارحبها تريد أن مايا على قصد السؤال بل صارت
بجائزا والمعنى انت طالق بآية كيفية شئت فالظاهر من كلام المص
انها في الاصل بمنزلة أي الاستفهامية لأن معنى كيف شئت عند
الاستفهام أي حال شئت فاستعيرت لآي الموصولة بجامع الإيهام على
معنى انت طالق بآية كيفية شئت من الكليات وذكر بعضهم أنه سلب
عنها معنى الاستفهام واستعملت اسم الحال كما حتى قطرب عن بعض
العرب انطرا إلى كيف تصنع أي إلى حال صحتهم وعلى كلا الوجهين
يكون كيف منصوبا بفتح الجائز (قوله وأما العتق فلا كيفية) لقائل
أن يقول أنه يكون مطلقا ومفجرا على مال وبدونه على وجه التدبر
وغيره مطلقا او مقيدا بتأني من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال
في المسوط في مسألة انت حركيف شئت أنه يعتق عبد أبي حنيفة
رجحه الله ولا مشية له وعدما لا يفتق مالم ينشأ في المجلس فعمل أن يطلق
تعلق الكيفية بصدر الكلام اعما هو عبد أبي حنيفة رجحه الله (قوله

وتعلق في انت طالق كيف شئت) أي يقع واحدة قبل المسبة فان كانت
غير مدخولة مات فلا مشية بعدوان كانت مدخولة فالكيفية مقوضة
اليها في المجلس لأن كلمة كيف إنما تدل على تعويض الأحوال
والصمات دون الاصل في العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع
الاصل فليحوا التعويض وفي المدخولة يكون التعويض اليها بان
تجسها بآية او ثلما وصح هذا التعويض لأن الطلاق قد يكون رجيا
فصير مايا بمعنى العدة وقد تكون واحدا فصير ثلما انضم إليه

وتبقى الكيفية (أي كونه رجيا او باينا خفيفة او غليظة) مقوضة اليها ا لم ينال الزوج وان نوى

اليها وامانته فلان الزوج هو الاصل في ابتاع الطلاق فاذا تعارضا ناسطاف في اصل الطلاق وهو الرجعي (وعدهما يتعلق الاصل ايضا) اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق اي وقوع الطلاق ايضا بمشيتها (وعدهما مالا يقبل الاشارة) اي مالا يكون من قبيل المحسوسات (فخاله واصله سواء) اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولي بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرما وحالا فمبنى فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موحود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انكك لاحدهما

وح يصير الحرمة خليطة فلما استعمل ذلك في الجملة صار التوقيض الى مشيتها واما توقيض الاصل في نحو طلق فنسكت كيف شئت وليس من كلمة كيف بل من لفظ طلق وصكيف يعيد لتوقيض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيزوم توقيض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا يمكن عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان مالا يكون محسوسا كالنصرات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والسكاح وغيرها فخاله واصله سواء لان وجوده للم يمكن محسوسا كان معرفة وجوده ما ذكره وواصفه ما فقرت معرفة تبوئه الى معرفة ابره ووصفه كنسوت الملك في البيع والحل في السكاح والوصف مقتر ايضا الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ذه المن من اقتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض فمبنى نظرا ما ولا ملاه لاجهة تخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ما يافلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا يمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ما يافلان لما نبت عدم انه ككلا احدهما عن الآخر لم من تعلق احدهما بالمشية لتعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قاما بسى آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما ما يافلان عدم الانكك اعما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والتعلق بمشيتها اتمامه خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق للم يوجد بدون كيفية ما وقد يعلق جميع الكيفيات بالمشية لم نطاقة بها ضرورة (قوله فصل) قدسق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما بالصريح لا يحتاج الى الية يعنى ان الحكم الشرط يتعلق بعص الكلام اراده اولم يردده حتى او اراد ان يقول سبحانه الله فبجري على لسانه انت طالق او امت حريق الطلاق والتعلق نعم لو اراد في انت طالق رمع حقيقة

عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعي او مابا فاذا تعلق احدهما بمشيتها (القيد) تعلق الآخر (فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى الية والكناية تحتاج اليها

ولا استقرارها لا ثبت بها ما يندرى ﴿ ٣٣٣ ﴾ والشبهات فلا يجد بالترخيص نحو لست أبا فلان قالوا

وكتابات الطلاق تطلق مجازا لأن معانيها غير مستقرة لكن الإيهام فيها يتصل بها كاليقين مثلا فله مهم في أنها بينة عن أي شيء عن النكاح أو من غيره فإذا نوى نوتا منها وهو اليقونة عن النكاح تعيين وتبين بموجب الكلام ولولا جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لأنهم فسروها بما يستتر منه المراد والراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله أنت طالق (اعلم أن علانا رحمه الله لما قالوا وقوع الطلاق البائن بقوله أنت بائن وامتناله بقاء على أن موجب الكلام هو البينة ورد عليهم أن هذه الالفاظ كنايةات عدم والكناية هي ما استتر المراد منها والالفاظ المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فبمعنى أن يقع بها الرجعي كقاي أنت طالق

التعبد يصدق ديانة لأقضاء والكناية يحتاج إلى التنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليقول ما فيها من استقرار المراد والرد في قوله ولا استقرارها (أي إلغاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يدفع بالشبهات فلا يجب حداثتها إلا إذا صرح بفسخه إلى أن مثل زيت أوات وإن خلاص جاشت فلانة أو واقعها أو وقتها وكذا إذا أقر على نفسه بما يجب الحد لا يجب الحد مالم يصرح به فلا يجد بالترخيص وهو أن يذكر شيئا ليبدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه حشك لاسلم عليك وانظر إلى وجهك الكريم وحقيقته إمالة الكلام إلى عرض أي جانب يدل على القصد فإذا قال لست أبا فلان تعريضا بأن المحاط زان لا يجب الحد لأن الترخيص نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم السلون من يدولسانه توصلا بذلك إلى نفي الإسلام عن المودى (قوله وقالوا وكتابات الطلاق) مثل أنت بائن أنت تاة أو تلة أنت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لأن حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستقرة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الإيهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد إلا أن محل البينة هي الوصلة وهي متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لافي نفسه بل باعتبار إيهام الفعل الذي يظهر أثر البينة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت إلى التنية ليترى إيهام الفعل وتعيين البينة عن وصلة النكاح وضع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع مرجحيا ولا ينبغي أن يعده ضرب تكلف إذ لقاتل أن يقول أن أريد أن معهودا لها القوة ظاهرة غير مستقرة ههنا ما في الكناية واستتر مراد المتكلم بها كقاي جميع الكنايةات وأريد أن ما أريد المتكلم ما ظاهر لا استقرار فيه ممنوع كقاي لا يمكن التوصل إليه إلا ما من جهة المتكلم وهم مصرحون بها

فأجاب مشايخنا أن إطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المحار كاذبنا والمتمن يقع بها البائن لأن موجب الكلام هو البينة وهذا علم تقسم الكناية عنهم

من جهة الحل مبهم مستقرة ولم يفسروا الكتابة الا بما استقر منه المراد
سواء كان ذلك باختيار الحل او غير مو لم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال
منه الى المزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المحصورة والمجاز الغير المتعارف
كتابة لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف انهم لو فسرُوا الكتابة
بما فسرهابه علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره
ان الكتابة عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته
بل لينقل منه الى معنى ما هو ملوم للعين الاول كما يريد بطول التصاد
معناه الحقيقي لينقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبيان
معناه الحقيقي ثم ينقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملومه الذي هو
الطلاق فتطلق المرأة على صفة البيوتة ولا يكون انت بان يتأمله
انت طالق على ما هو شأن المجاز يلزم كونه رجيا وهذا مبني على ان
المراد في الكتابة هو اللازم بالعرض والمعلوم والدات على ماسق
تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكتابة بمجرد جوار ارادة معنى
الحقيقي فلا يتأتى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم بمحور ان يكون
اعم فلا ينقل منه الى المعلوم ما لم يصير محتصا به حتى يكون الانتقال
من المعلوم الى اللازم والبيان ليس بلازم لطلاق مجواز ان يكون
الطلاق رجيا ولا ملوم له لان البيوتة قد يكون من غير وصلة الكاح
لا تقول المراد باللازم ههنا ما هو عنده فانه الشيء ورديعه وقد يحصل
الانتقال عنه بواسطة قرينة من حرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا
محب وهو انه لو سلم ارادة الموصوع له في الكتابة فلا خفاء في انه
لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم بونه في
الواقع حتى ان قولنا طويل التصاد كتابة عن طول القامة او كبير
المراد كتابة عن كونه مصيا لا توجب نوت طول التصادله او كثرة
المراد من ابن يلزم الطلاق نصفه البيوتة ولهذا جعل صاحب
الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكتابات
اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملوم بل لم ينقل من معانيها الى شيء
آخر فان المراد بها البيوتة والحمة والقطع لكن على وجه مخصوص

ولو فسروها بتفسير
علماء البيان يثبت المدعى
وهو البيوتة فلا يحتاج
في الجواب الى هذا
التكلف وهو ان هذه
الالفاظ كتابات بطريق
المجاز فلهذا قال (وبتفسير
علماء البيان لا يحتاجون
الى هذا التكلف لانهما
عند هم ان يذكر لفظ
ويقصد بمعناه معنى ما
ملوم له فيراد بالبيان
معناه ثم ينقل منه نية
الى الطلاق فتطلق على
صفة البيوتة لا انه اراد به
الطلاق) ينصل ههنا
بقوله فيراد بالبيان معناه

وفي محل خاص فيه الاستتار (قوله الا في اعتدى) اي تطلق بصفة
 البنوثة في الكنايات الا في اعتدى واستبرئ واستواحدة قال الواقف
 بهما رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلث كبايات بتفسير علماء البهاس
 بناء على انه اريد بها معانيها لينقل منها الى الطلاق المزوم الا انها
 لادلالة في معانيها على اليبوسة بخلاف لفظ باين وحرام وبنة وبنة
 وبيان المزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدى الدراهم والدنانير
 او نعم الله عليك او ما يبعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى
 ما يبعد من الاقراء بت الطلاق بطريق الاقتضاه ضرورة
 ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق فخصيصا الامر
 والضرورة ترفع بايات واحدرجى فلا يصار الى الرأى وفي هذا
 تنبيه على ان المروم المنقل اليه في الكفاية قد يكون لارام مقديما
 على ما هو المعترف في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول
 بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء واردة
 حقيقة الامر بعد الاقراء لينقل منه الى الطلاق لان طلاق غير
 المدخول بها لا يوجب العدة فيصير قوله اعتدى مجازا عن كوني
 طالقا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لان الطلاق سبب
 لوجوب الاعتداد ولا يحمل مجازا عن طلق اذ لا يقع به طلاق ولا عن
 انت طالق او طلقناك لانهم يستعملون التوافق في الصيغة والحاصل
 انه لما جار ارادة المعنى الحقيقي حمل اللفظ كناية ولما صدر ذلك حمل
 مجازا واما تفسير علماء الأصول هو كناية عن التقديرين لاعتبار
 المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق
 اطلاق اسم السبب على السبب انه مشروط بكون السبب مقصودا
 من السبب ليصير منزلة علة مائية فيتحقق اصاحته على ما مر في باب
 المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب
 بان الشرط في اطلاق اسم السبب على السبب هو اختصاصه
 بالسبب ليمتثل الاتصال من حانه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة
 والمجر بالعب وعو ذلك والاعتداد سرما بطريق الاصاله مختص

(الا في اعتدى) فانه يقع
 به الرجعي وهو استثناء
 من قوله تطلق على
 صفة البنوثة (لانه يحتمل
 ما يبعد من الاقراء فاذا
 نواه اقتضى الطلاق
 ان كان بعد الدخول
 وان كان قبله يثبت
 بطريق اطلاق اسم
 السبب على السبب يرد
 عليه ان السبب انما يطلق
 على السبب اذا كان
 السبب مقصودا منه
 وهما ليس كذلك

بالطلاق لا يوجد في غيره . الا طريق التبغ . والشبه كالوث وحدث
حرمة المصاهرة واركان الزوج وغيرها . وقد يقال ان اعتدى من
باب الاضمار اى طلقك فاعتدى او اعتدى لاني طلقك في الدخول
بها ثبت الطلاق ويحب العدة وفي غيرها ثبت الطلاق عملها فيه
ولا يجب العدة (قوله وكذا) اى مثل اعتدى استبرأ لانه تفسيره
وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعنى طلب راحة الرحم من الحمل
الا انه يحتمل ان تكون لوطئ وطلب الولد وان تكون ليتزوج
زوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتصادا والمباح المذكورة
في اعتدى آية ههنا (قوله وكذا انت واحدة) مرفوعة
او منصوبة او موقوفة . يحتمل ان يراد انت واحدة في قولك
او واحدة النساء في الجمال او متفرقة عدى ليس لى غيرك او تطبيقه
واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة
انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البتة في الصور الثلاث
الرجعي ولا ينبغي عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكفاية
بمعبر علماء البيان واما هو من قبل المحذوف لكه كفاية باعتبار
استتار المراد (قوله التقسيم الثالث) لفظ فاعتار ظهور المعنى عنه
وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فاعتار الظهور يخصر
في اربعة اقسام الطاهر والص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه
مشعر بان العتبر في الطاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له
اولا وفي الص كونه مسوقا لمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل
اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمال
النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال سى من ذلك وهذا هو الموافق
لكلام التقديم وقدموا لظاهر نحوها لئلا الناس اتقوا رنكم
ونحو الآية والرائى الآية السارق والسارقة الآية فيكون
الاربعه اقساما متميزة بحسب المفهوم واعتار الحية متداخلة
بحسب الوحد الا ان المشهورين المأخرين انها اقسام متباينة
واحد يستلزم في الطاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يحمل طاهرا

وكذا استبرأ رجك
يعنى هذا الدليل) اى
الدليل الذى ذكر في
اعتدى فيحصل انه امرها
باستبراء الرحم لتتزوج
زوجا آخر فاذا نوى
انقضى الطلاق كما مر
(وكذا انت واحدة)
لانه يحتمل الطلاق فاذا
نوى يقع بها الرجعي
ولا تين لعدم دلالة
على البتة (التقسيم
الثالث في ظهور المعنى
وخفائه لفظ اذا ظهر
منه المراد يعنى طاهرا)
بالنسبة اليه

فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أي أحدهما والأفلا يكون
شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام
المص ما يدل على هذا (قوله ثم ان زاد الوضوح) أي بصريح
الوضوح دون التخصيص المأخذ إلى الظهور لأن الوضوح فوق
الظهور ولأنه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم
دون الظهور (قوله بانسب الكلام له) دال على إرادة الوضوح
في النص هو كونه مسوقا للمراد فان إطلاق اللفظ على معنى شيء
آخر وسوقه له شيء آخر غير لازم للاول فادادلت القرينة على
ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصت التي رفعت ونصت

العادة استخرجت منها التكلف سيرا فوق سيرها المعتاد (قوله حتى
سد باب التأويل) من أولت التي صرفته ورجعته وهو أنكشاف
اعتبار دابل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر
والتفسير مبالغة المفسر وهو الكشف فإرادته كشف لاشبهة فيه
وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لأنه
الظن بالمراد وجل الكلام على غير الظاهر ملازم فيقله الظاهر
والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتملها احتمالا

أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله مما يراد)
أي الوضوح حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص
والتأويل والمراد نسخ المعنى إذا المحكم يحتمل في رسم الوحي نسخ
اللفظ لأن لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة العزاة على الجنب
والخايش يسمى محكما من أحكمت التي أي اقتضه وبه حكم مأثور
الاستفاض وقيل من أحكمت فلا ماعته فالمحكم يمنع من التخصيص
والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الإسلام
في المحكم زيادة القوة لإزالة الوضوح حيث قلنا إذا ازداد قوته هو
المناسب للأحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا إذا بلغ المفسر
من الوضوح بحيث لا يحتمل التبر أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح
عليه ثم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأيد يدفع عنه احتمال النسخ

(مما زاد الوضوح)
بأن سيق الكلام له يسمى
نصا ثم ان زاد حتى سد
باب التأويل والتخصيص
يسمى مقسرا ثم ان زاد
حتى سد باب احتمال النسخ
أيضا يسمى محكما)

أخبرني البيع
والربوا لانه في جواب
الكفار عن قولهم انما
البيع مثل الربوا (وقوله
تعالى متى وثلب ورباع
ظاهر في الحل نص
في العدد لان الحل قد حل
من غير هذه الآية قوله
اذا وردا لامرئ شي مقيد
ولا يكون ذلك الشيء
واجبا فالتقصود ابات
هذا القيد نحو قوله
عليه الصلاة والسلام
يعا سواء بسواء (وطير
المصر قوله تعالى فمجدد
الملائكة كلم اجعون
وقوله تعالى قاتلوا
المشركين كافة والحكم
قوله تعالى ان الله بكل
شي عليم وقوله عليه
الصلاة والسلام الجهاد
ماض الى يوم اقيم الظير)
ان الاول للمفسر والحكم
مدكوران في كتب
الاصول وفي التمهيل مما نظر
لان الفرق بين المصر
والحكم ان المصر قابل
للمنع والحكم غير قابل له
والمال المذكور ان

والانقراض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو
بكونه مسوقا للرد ولم يبينه في المفسر والحكم لانه يكون ...
مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا يمنع
اوله قد قول افضل فاعلم لاحتمال التأويل واقرن به ما يمنع التخصيص
او يفيد الغوام والتأيد (قوله كقولہ تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا) مثال لظاهر والنص وشارة الى ان الكلام الواحد
بعبته يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصافي معنى آخر فانه ظاهر
في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للفرقة بينهما ردا على
الكفرة القائلين بتأويلهما ثم اورد مثلا آخر يكون الظاهر باعتبار
لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فاكسوا ما طاب لكم
من النساء متى وثلاب ورباع اي اكسوا الطيبات لكم معدودات
هذا العدد بنين فحين وثلابا وثلابا واربا فان لفظ اكسوا
ظاهر في حل الكاح اذا ليس الامر لوجوب الا انه مسوق لابات
العدد فيكون نصافيه باعتبار قوله متى وثلاب ورباع واستدل
عن كونه مسوقا لاسات العدد بوجهين الاول ان حل الكاح قد حل
من غير هذه الآية كعوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بالحل على
قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية مأخوذة
عن تلك والداني ان الامر اذا اورد متى مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء
واحدا فهو لاسات القيد كقوله عليه السلام يعا سواء بسواء وهذا
يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد
على مجرد الابات والتي فذلك القيد هو ما ط الامادة ومنعك الابات
والتي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب
احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر
وعد الحديث (قوله الطيران الاولان) اورد لكل من المفسر
والحكم مالى طال الاول للمفسر هو قوله تعالى فمجدد الملائكة
كلم اجعون والمال الاول المحكم هو قوله تعالى والله بكل شي عليم
وللص في التمهيل بما نظر لانه استلزم في المحكم ان يكون عدم احتمال

وهما قوله تعالى فمجدد الملائكة كلم اجعون وقوله تعالى ان الله بكل شي عليم في ذلك (السخ)
سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر ادليس في الآيتين

النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأيد كما في قوله عليه السلام
 الجهاد ماض الى يوم اقيمت قليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم
 ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل
 الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبدل او لم يشترط شيء
 من الامرين على التمين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل
 عليه او باعتبار محل الكلام بقوله تعالى فبعد الملائكة كلهم اجمعون
 ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه على الكذب
 والغلط وبني هذا الاعتراض على تابين الاقسام الاربعة واشترط
 احتمال النسخ في المفسر وقد يحجب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم
 اجمعون من غير نظر الى قوله ففسدوا والا فلاقسام الاربعة متفقة في
 هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد
 وصوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطاع احتمال التخصيص فصار
 مفسرا وقوله ففسدوا خارا لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ
 المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم لقطع بانه لا معنى للنسخ معنى
 انقطاع المفرد فاذا اختلف في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون
 كلاما مفيدا للحكم واعتراض ايضا بان قوله تعالى فبعد الملائكة كلهم
 اجمعون لا يصلح مالا للمفسر لانه قد استثنى ان ليس فيكون محتملا
 لتخصيص واجيب بان الاستثناء مقطوع لان المنس من الجن ورد بان
 الاصل في الاستثناء الاتصال وعد المنس من الملائكة على سبيل
 التفتيت وهو باب واسع في العربية ولهذا يناوله الامر في قوله تعالى
 واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم ل الجواب مامر ان الاستثناء ليس
 بتخصيص فان قبل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل
 النسخ لاختطاط الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن
 الوحي واما بعده فلا شيء من الفرقان لا يحتمل النسخ ومنه يسمى
 محكما لثبته يشمل الظاهر والمن والمفسر والمحكم (قوله والكل)
 اي الظاهر والمن والمفسر والمحكم بوجوب الحكم اي ثبته قطعا
 وبقيها وعد البعض حكم الظاهر والمن وحوب العمل واعتقاد

ما ينع النسخ بحسب
 اللفظ وان ارادوا بحسب
 محل الكلام او اعم من
 كل واحد منهما فكل
 منهما محكم لان الاخبار
 بسبب الملائكة لا يقبل
 النسخ كما ان الاخبار بعلم
 الله لا يقبله فلماذا اوردت
 مثالين في الحكم الشرعي
 ليظهر الفرق بين
 المفسر والمحكم بقوله
 تعالى قاتلوا المشركين كافة
 مفسر لان قوله كافة سد
 باب التخصيص لكنه
 يحتمل النسخ لكونه
 حكما شرعيا وقوله عليه
 السلام الجهاد ماض الى
 يوم اقيمت محكم لان قوله
 الى يوم اقيمت سد باب
 النسخ (والكل بوجوب
 الحكم

حقيقة المراد لاثبات الحكم قطعا وشيئا لان الاحتمال وان كان بعيدا
قاطع لليقين وورد به لاهرة لاحتمال لم يشأه من الدليل والحق ان كلا
مهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد التيقن وهو ما اذا كان
احتمال غير المراد بما يصده دليل (قوله الا انه يظهر التفاوت عند

التعارض) فيقدم النص على الظاهر والفسر عليهما والحكم على
الكل لان العمل بالواضح والاوى اولى واخرى ولان فيه جما
بين الدليلين يحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من
غير الحرمات وقوله تعالى منى وثلاث ورباع نص في وجوب
الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة
تتوصأ لكل صلوة نص في مدلول يحمل التأويل بحمل اللام على
انها لتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة يتوصأ لو قت كل صلوة
مفسر فيعمل به (قوله واذا خفي) اى المراد من اللفظ فمضاؤه اما
لفظ اللفظ او لعارض الباقى يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد
بالفعل اولا والاول يسمى مشكلا والباقي اما ان يدرك المراد بالنقل
اولا يدرك اصلا الاول يسمى بجملا والباقي مشكلا فهداه الاقسام
متباينة بلا خلاف والسكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في
اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يميز به او يصح من اجل الحساب
رده الى الجملة واجل الامر اجمعه فان قيل ينبغي ان يكون الخفى ما خفى
المراد منه بنفس الصيغة لاه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه
بنفس اللفظ قلنا الحفاء بنفس اللفظ فوق الحفاء معارض ملو كان
الحفاء ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الحفاء لم يكن
مقابلا للظاهر (قوله ان كان الحفاء) اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه
لزمية له على ما هو ظاهر فيه والمعنى الذى تعلق به الحكم ثبت في حقه
الحكم كالطراز فاه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويضيقه
فله مزية على السارق من البيت في معنى المرفة وهو الاخذ على

هند التعارض ولا خفى
فان خفى بعارض يسمى
خفيا وان خفى لنفسه فان
ادرك عقلا فشكل اولا
بل عقلا فيجعل اولا اصلا
تقتضيه فالحق كآية
السرة خفيت في حق
التبش والطراز
لاختصاصهما باسم آخر
فينظر (ان كان الحفاء
لزمية ثبت فيه الحكم
ولقصان لا والشكل
اما العوض في المعنى نحو
وان كنتم حنبا فاطهروا
فان فصل ظاهر الدين
واجب وغسل بالمد
ساقط فوق الاشكال في
القم فانه باطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وغاير
من وجه حتى لا يصعد
يدخل شيء في القم
ما اعتبرنا الوحيين طلق
بالظاهر في الطهارة
الكبرى (حتى وجب
غسله في الجانة وبالباطن
في الصغرى فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر

١١٥ والى من العلى لان قوله تعالى ﴿٢٤١﴾ وان كنتم جنبا فاعلموا ان لا تشبهوا الله على التكليف

وبالذات لا قوله تعالى
 فاعلموا وجوهكم
 اولا استارة بدعية نحو
 قوارير من فضة (قوله
 اولا استارة عطف على
 قوله والمشكل اما التوضيح
 في المعنى وانما اشكل هذا
 بسبب الاستارة لان
 القارورة تكون من
 الزجاج لا من الفضة
 فلماذا ان صفاء حاصلا
 الزجاج ويضاهيها يبيض
 الفضة (والجمل كآية
 الربوا) فان قوله تعالى
 وحرم الربوا بجملا لان
 الربوا في اللغة هو الفضل
 وليس كل فضل حراما
 بالاجماع ولم يعلم ان المراد
 اى فضل فيكون بجملا
 مما بين السلي عليه السلام
 الربوا في الاشياء الستة
 احتج بهذا الى الطلب
 والتأمل ليرى علة
 الربوا والحكم في غير
 الاشياء الستة (والتشابه
 كالمقطعات في اوائل
 السور واليد والوجه
 ونحوهما)

سبيل الخفية فيقطع وان كان نقصان في ذلك لا يثبت الحكم كالنباش في
 ناقص في خفى السرعة لعدم المحافظة للموتى فلا يقطع (قوله وهذا)
 اى الحاق بالبن القم بالظاهر في النسل حتى يجب غسله وبالظاهر في
 الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في
 الجامعة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل بالبن القم
 دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوما من الكبرى ففى
 بالتصنيف البق وترك الماسة فيها ارق وامادخل العين ما يصل الماء
 اليه يورث العيى مالحق بالظاهر في الطهارة دفعا لمرج قارقل
 معنى التطهر مملوم لنة وشرعا الا انه مشته في حق داخل القم
 والاف كآية السرعة في الطرار والبش فيكون من قبل الخفى
 لا المتكلى قلنا لانسل انه مملوم شرعا قل الطلب والتأمل كيف
 والاختلاف فيه باق بعد تحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن
 الا ان فيه عموما لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو
 الشرة والسر مع داخل القم والاف او بدونه (قوله او الاستارة)
 عطف على قوله قموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قواريرا
 قوارير من فضة اى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة
 وحسنها في صفاء القوارير ونقيتها فاستعار القوارير لما يشبهها
 في الصفاء والتيف استعارت لانهما لا يشجع من حصلها من الفضة مع ان
 القارورة لا يكون الامس الزجاج حاش استارة غريبة بدعية (قوله
 والمبجل) هو ما خفى المراد منه بعض اللفظ خفاء لا مترك الاعيان من
 المبجل سواء كان ذلك لتراج المعاني المتساوية الاقدام كالسرك او
 لتراية اللفظ كالهلول او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير
 مملوم كالصلوة والركوة والربوا (قوله والتشابه) وهو ما خفى
 بعض اللفظ ولا يرمى ذكره اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل
 الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها على
 الاخر على هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولها لاها
 حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة (قوله واليد والوجه

اليهم في الروايات
والتشابه التوقف أي
حكم التشابه التوقف
فهذا من باب العطف
على ما ملين والمبرور
مقدم نحو في البارز
والجبرة عمرو (على
اعتقاد الحقبة عندنا على
قراءة الوقف على الآلة
في قوله تعالى وما يعلم
تأويله إلا الله والراسخون
في العلم قالوا أمنا ببعض
العلماء قرأ ما لوقف على
الآلة الله وقالوا وما البعض
قرأ بلا وقف فعلى الأول
والراسخون غير ما ملين
بالتشابهات وهو مذهب
علمائنا وهذا اليتى بظم
أقرأ حيث جعل اتباع
التشابهات حظ الرابعين
والاقرار بحقيقته مع العز
عن درك حظ الرابعين
وهذا منهم من قوله تعالى
آما ه كل من صدر با
سواء علمنا اولم نعلم
والا ليق بهذا المقام ان
يكون قوله تعالى وما
لا تخرج قلوبنا سؤالا

ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والصر والجمي وجواز الرؤية
بالعين وامثال ذلك مما دل الص على ثبوته لله تعالى مع القطع بانتفاع
معانيها الظاهرة على الله تعالى لتزده عن الجمعية والجملة والكان
فهذا كله من قبيل التشابه يستحق حقيقته ولا يدرك كقيته وبعضهم
يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجاز عن الرضا واليد عن القدرة
او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر
في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل التشابه وربما استدلل على ثبوت
الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في التأهد والله تعالى
موصوف بصفات الكمال فيجب ان تكون موصوفا بها الا اننا
قاطعون بانتفاع الجسارحة والجملة في حقه تعالى فيكون الكيفية
بجهولة لا يربحى دركها والحوادث انما هو كمال في المخلوق رعا يكون
نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عن هواهل الرؤية والكراهة
يكون من عيب ونقصان في التستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب
ان يكون مرسيا فيصاب به مجبور انه يكون لا انتفاع الرؤية او لعلية
العظمة كما قبل ولا ستر لاهية وحلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع
ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يربحى درك الكيفية فيكون
من التشابه لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجملة والمسا قبل دليل ان الله تعالى
براملا يكون من التشابه لا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق
هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الحقي الطلب) اي الفكر القليل
لسل المراد والاطلاع على ان خفاؤه لمزية او نقصان (وحكم المشكل
التأمل) اي التكلف والاحتعاد في الفكر ليعبر المعنى عن اشكاله اذ الحلاء
في المشكل اكثر (وحكم المجمل الاستفسار) وطلب البيان من المجمل
صانه قد يكون ساءا بالصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكاة
وقد لا يكون كبيان الروا بالحديث الوارد في الايام الستة ولهذا
قال عمر رضي الله تعالى عنه خرج الى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا
ابواب الروا فبحاج الى طلب صسط الاوصاف الصالحة لعلية
ثم تأمل لعين المعنى وزيادة صلوحه لذلك وحكم التشابه التوقف

للعصبة عن الزينغ السابق ذكره الناجى الى اتباع التشابهات الذي يوقع صاحبه (عن طلب)
في التفتة والفضالة وايضا على ذلك المذهب بقولوا انما جبر مبتدا محدوف والحدس خلاف الاصل

(عما ابتلى منه ضرب
جهل بالامعان في السير)
اي في طلب العلم والرغبة
بذل الجهود والطاقة
في طلب العلم (ابتلى
الراسخ في العلم بالتوقف
اي عن طلبه وهذا جواب
اشكال وهو ان الكلام
للاقسام فلما لم تكن
الراسخين في العلم حظ
في العلم بالتشبهات
غالباً فالتأني في ازال
التشبهات فحيث ان
الفائدة هي الابتلاء فكما
ابتلى الجاهل باللبانة
في طلب العلم ابتلى الراسخ
بكسح صان ذهبه عن التأمل
والطلب فان رياضة
البلد تكون بالعدو
ورعاية الجواد يكون
بكسح الصان والمع عن السير
وهذا اعظمهما بلوى
وعهما حدوى) اي
هذا النوع من الابتلاء
اعظم السوءين بلوى
والتوان من الابتلاء
ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل
والعالم وانما كان اعظمهما
بلوى لان هذا الابتلاء

عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قرينة الوقف على الالة
الدالة على ان تأويل التشابه لا يعلم غير الله ووجهاً يوجهين على
قرينة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون
تأويل التشابه الاول انه اليق بالعلم لا ملاذكران من القراءات متشابهها
جمل الناطرين فيه فرقتين الراضين عن الطريق والراضين في العلم
اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتبعوا استزلالهم وتشكيكهم لجعل اتباع
التشابه حقا والراضين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وحصل اعتقاد الحقيقة مع العجز
عن الادراك حفظ الراضون بقوله والراضون في العلم يقولون آتاهنا
اي نصدق بحقيقته سواء علماه او لم نعلم هو من عند الله فيه نظر
لما يخفى على الراضين في المعرفة انه لو قصد ذلك لكان الايق
بالعلم ان يقال واما الراضون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب
اي مذهب القائلين بان الراضين يعلمون تأويل التشابه عطفاً على الراضين
على الله وتركا لوقف على الالة يكون يقولون كلاماً مستأداً موصفاً
لحال الراضين بحذف المستأد اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل
وهكذا صرح جابر الله في الكشف والمفصل بتقدير المستأد في جميع
ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة صالحة للاستداس من غير
احتياج الى اعتبار حذف المستأد وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالاً من
المعطوف فقط اعني الراضون لعدم الاتساق (قوله فكما ابتلى) لما ذهب
نصهم الى ان الراضون يعلمون تأويل التشابه لان الخطاب بتأويلهم
وان جاز عقلاً فهو بعيد حدوا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف
مع ان الاصل استرا كما بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من
الخطاب بتأويله اصلاً ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف
عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مل ما جاءني
الازيد وعمرو اي لا نكر وحالة اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب
بالتشابه هي الابتلاء فان الراض في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر
بطلب العلم كنه ضرب من الجهل لان العلم غاية عتقاد فكيف يتلى

به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم
شيئا فصار سطح في العلم نوع من الابتلاء ولما له ضرب من الجهل
نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في
ترك المصوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واصعبها
حدوى اى نعم لانه اشق فتواه اكثر فان قيل ما من آية الاوقد
تكلم العلماء في تأويلها من غير تكثير من احد وهذا كالا جاع على
عدم وجوب التوقف في التشابه اجب بان التوقف مذهب السلف
الا انه لما ظهر اهل البدع وعسكوا بالتشابه وآرائهم الباطلة اصر
الخلف الى التكلم في التشابه ابتلا لا قلوبهم وينا لفساد تأويلهم
وقد نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل
التشابهات من الصحابة والتابعين ومن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما
انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المسابه وانما من يعلم
تأويله وقد قال ان التوقف انما هو من طلب العلم حقيقة لاطاها
والا فانه انما تكلموا في تأويله ظاهرا لاحقيقة وبهذا يمكن ان يرجع
نزاع الفريقين والحق ان هبا لبعض التشابه بل اكبر القرآن من
هذا القبيل لانه بحر لا يقصى عجايبه ولا ينهى عرابيه فاقى للبحر
القوس على لا يده والاحاطة بكه ما فيه ومن ههنا قيل هو معبر بحسب
المعنى ايضا (قوله مسئله) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي
والاشباهه اعتراض على ما ذكر من ان العظم بعيد القطع وحوار
مع تقدير الاعتراض ان الدليل المعطى مبنى على امور ظنية والمبنى
على الظن لا يحدد اليقين اما الثانى فظوا اما الاول فلتوقفه على امور
وحودية كقول العامة لمعرفة معاني المفردات والصور لمعرفة معاني
هيات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيات المفردات وعلى
امور عدية كعدم الاشتراك والمحاز ونحوهما اذ دلالة على تعيين
المقصود مع احتمال شئ من ذلك والامور المذكورة كلها طيات
اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت
طريق الآحاد والاصلي التواتر وكلاهما منف واما العدميات

هو ان يعلم ذلك الى الله تعالى ويخوض اليه ويلقى نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز من درك الادراك ادراك مسئله قبل الدليل القاطع لا يبيد اليقين لانه مبنى على نقل الفسفة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والقل اى يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم

فلان منهاها على الاستقراء وهو انما يثبت الظن دون القطع ولا يفتى
 انه لا يحسن لبقاء عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء
 وتقرير الجواب انه ان اريد ان نض الدلائل العقلية غير قطعية
 فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها قطعي فالدليل المذكور لا يفيده
 لاننا لنسلم ان الامور المذكورة قطعية في كل دليل قطعي قوله في الوجوديات
 لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لانسلم عدم التواتر في الكل فان منها
 ما هو متواتر لثبوت كنه السماء والارض ونحو كقاعدة رفع الفاعل
 وصرا كقاعدة ان مل ضرب فعل ماض فيحوز ان يؤلف معها
 دليل قطعي وقوله في الهدميات لان منهاها على الاستقراء قلنا بل
 منهاها على الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل
 على عدمها كلها خلاف الاصل والعقل لا يستعمل الكلام في خلاف
 الاصل الا عند قرينة تمل عليه فافظ عد عدم قرينة خلاف
 الاصل تمل على معناه قطعاً ولو سلم عدم قطعية دلالاته عليه صد
 بعدم قرينة خلاف الاصل فيحوز ان يضم اليه قرينة قطعية
 الدلالة على ان الاصل هو المراد به وحصل قطعاً ان الاصل هو المراد
 والارم بطلان فائدة الخطاب ادلا فائدة الا العلم بمعنى الخطابات
 ولو ارمها وبطلان كون التواتر قطعياً لانه خبر انضم اليه قرينة
 دالة على تحقق معناه قطعاً وهي ملوغ رواه حذا يتمتع تواطؤهم
 على الكذب فاداً لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على
 ان معناه هو المراد لم يكن التواتر قطعياً (قوله وقد اوردوا
 في مثله) هذا على تقدير موته يصلح مسال مجرد التقديم لا لتقديم
 السادس في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين التقديم
 والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد لا يتصور
 افتراقهما (قوله كلا يكون من قيل اكلوني البراغيث) فان قيل
 هو مانع التقديم لا يخرج من هذا القيل لان اكلوني البراغيث
 ايضا يحتمل التقديم على ان يشد البراغيث في شدة مكابتها بالعقل
 فيستعمل الواو صير جمع لها قلنا المراد بقيل اكلوني البراغيث العفة

اوردوا في مثاله واسروا
 النجوى الدين ظلوا تقديره
 والذين ظلوا اسروا
 النجوى كيلا يكون من
 قيل اكلوني البراغيث
 (والتأخير والتامع)

ويعبر عن الشيء وهي ثنية اما الوجودية (وهي نقل اللغة والصرف والحو) فليعلم صحبة الرواة وعدم التواتر واما العدميات (وهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره) فلان مبتدأ على الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل القلبي لا يقيد اليقين (لان بعض اللغات والنحو والتصرف بلغ حد التواتر) كالفئات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماضى ﴿ ٢٤٦ ﴾ وامثال ذلك تركيب مؤلف من هذه المنورات

الصحيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شيئا بهم اولم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلي لان العقل قبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق العزم التوقف صدقه على صدق الاصل (قوله ومن ادعى) اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من رجم ان لاشئ من الزكيات اي ادلالة العقلية معيد للقطع بدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بعداد مثلا لانه انما ثبت بالتركيب الجبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمطلقة ودليل مرخوف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة الموهبة استتمت في اقامة الادله على نفي ما علم بتحقيقه والضرورت والاهو عند اي انكار للضروري وكلامه ساط وفيه نظر لاننا لنسلم انه انكار للتواترات لان كون كل جبر ظاهريا لا ينافي اعادة المجموع القطع بواسطة اصنام دليل عقلي اليه وحزو العقل مانع اجتماعهم على الكذب (قوله كالحكم) اي كالمعنى الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الادلة على عدم ارادة خلاف الاصل (قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة العلم على المعنى) وقد حصرها في عبارة النص واسارته ودلائله واقتضائه ووجه صسطه على ما ذكره القوم ان الحكم

قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن لاندهى قطعية جميع القليات ومن ادعى ان لاشئ من الزكيات مفيد للقطع بدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بعداد ما هو لبعض السفسطة والصاد (والعقلاء لا يستعملون الكلام) بخلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد علم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا لطل مائدة التضابط وقطعية التواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في المسين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالحكم والتواتر

والثاني ما يقطع الاحتمال الباسي عن الدليل كالفظاهر والنص والجبر المشهور مثلا (المستفاد) فالاول يسمى علم اليقين والثاني علم الظاهرية (التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او حزمه او لارمه التأخر عارثان سبق الكلام له واسارة ان لم يسبق الكلام له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في سبب يوجد فيه معنى يهيم له ان الحكم في المطلق لاجله دلالة) واعلم ان مشايخنا لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وحب ان يحمل كلامهم على الحصر ثلاثا فسد تقسيمهم فاقول الذي هممت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردها لهذه الدلالات

أن عبارة النص دلالة على المعنى السوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه
التأخر وإشارة النص دلالة على أحد هذه الثلاثة إن لم يكن مساوياً وإنما قلنا ذلك لأن الحكم الثالث
بالبشارة في اصطلاحهم يجب أن يكون ثابتاً بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالإشارة
أن يكون ثابتاً بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم المقطوع وقالوا قوله تعالى لعقراء
المهاجرين الآية سبق ﴿٢٤٦﴾ لا يحجب سهم من النتيجة لعقراء المهاجرين وفيه إشارة إلى

زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب والمعنى
الاول وهو ان يحجب سهم
من النتيجة لهم هو المعنى
الموضوع له وقد بطلوه
صراحة فيه فيكون المعنى
الموضوع له ثابتاً بالنظم
والمعنى الثاني وهو زوال
ملكهم عما خلفوا في دار
الحرب حرم الموضوع له
لأن العقراء هم الذين
بحيث لا يملكون ما خلفوا
في دار الحرب جزء
لكونهم بحيث لا يملكون
شيئاً فيكون جزء
الموضوع له قلنا سموا
دلالة على زوال ملكهم
عما خلفوا آثاراً والأشارة
بأنه بالنظم فيكون جزء

المستبعد من العلم أما أن يكون ثابتاً بمس النظم أولاً والاول أن كان
النظم مساوياً فهو البشارة والأشارة والثاني أن كان الحكم مفهوماً
منه لغة فمضى الدلالة أو شرعاً فهو الاقتضاء والأهمى التمسكات
القاسدة وعلى ما ذكره النص أن المعنى الذي يدل عليه النظم إما أن يكون
عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه التأخر أو لا يكون كذلك والاول
أما أن يكون سوق الكلام له فيسمى دلالة عليه صراحة أو لا بشارحة
والثاني أن كان المعنى لازماً مقدماً للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا
فإن كان يوحد في ذلك المعنى على معنى كل من يعرف اللغة أى وضع
ذلك المقطوع لمعاد أن الحكم في المطوق لاجلها عدالة نص والأشارة دلالة
اصلاً والتحكيم بملة فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة وبمحصل
باعتبارها تقسيم العلم لانه إما أن يدل بطريق البشارة أو الإشارة
أو الاقتضاء أو الدلالة ولما ذكر النص أن تصدير الدلالات على ما ذكره
مفهوم من كلام القوم وما حوذاً من اسلمهم وكان كلام القوم أن الثالث
بالبشارة والإشارة ثابت بنفس العلم ثم يبان أن كلا من الموضوع له
وجزؤه ولارمه التأخر ثابت بالنظم حينئذ ذلك مما ذكره القوم في قوله
تعالى لعقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
ولما كان مقتضى كلامه أن كلاماً ثابت بالنظم بالعبارة وإشارة لثلاثة اقسام
من الموضوع له وجزؤه ولارمه التأخر أو رد املة أخرى تخيماً
للقصود ونوصيها ولم تكرر بعض الاملة ضرورة أن الإشارة

الموضوع له ثابتاً بالنظم وأما أن اللازم التأخر ثابت بالنظم عندهم فلاهم قالوا أن قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن سبق لا يحجب حقيقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو
المعنى الموضوع له وفيه إشارة إلى أن الالب مفرد في الاتفاق على الولد ادلائاً بشاركة أحد في هذه
النسبة فكذلك في حكمها وهو الاتفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه
ولما بطلوه إشارة إلى هذا المعنى جعلوا اللزم الخارجى التأخر ثابتاً بالنظم فالثالث الاول
صراحة في الموضوع له إشارة إلى جزء والمال الثاني عبارة في الموضوع له إشارة إلى لازمه

في اللث والثلث والآن قال المرأة
 ووجهها تكلمت على امرأة
 فقلتها فقال ارسله لها
 كل امرأة لي فطالقي
 طلقت كلهن ففسد
 فالعنى الموصوع له طلاق
 جميع نسائه وقد سبق
 الكلام لجزء الموضوع له
 وهو طلاق نكتهن
 اى غير هذه المرأة فيكون
 هارة في جزء الموصوع له
 اشارة الى الموصوع له
 وهو طلاق الكل وايضا
 الى الجزء الآخر وهو
 طلاق هذه المرأة وايضا
 الى لازم الموصوع له
 وهو لوازم الطلاق
 كوحوب المهر والعدة
 نحوهما وقوله تعالى واحل
 الله البيع وحرم الربوا
 سبق للارم التأخر وهو
 التفرقة بينهما فيكون
 هارة فيه واشارة الى
 الموضوع له وال احزائه
 والى الوازم الآخر
 وانما قيدنا الوازم بالتأخر
 لانهم سموا دلالة اللفظ
 على الارم المتقدم اقتضاء

تستلزم العبارة وان ثبوت التثنية يستلزم ثبوت اجزائه ولو ازمه ثم هما
 اباحت الاول ان كلام المص مشعر بان معنى السوق له ههنا ما ذكره في النص
 المقابل لظاهر حتى ان غير السوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له
 كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة
 في الارم التأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له
 وهو حل البيع وحرم الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا
 وحرمه بيع القديس متفاضلة والى لوازمه كاتصال الملك ووحوب التسليم
 مثلا في البيع وحرمه الانتفاع ووحوب رد الزوائد في الربوا وفي كلام
 بعض الاصوليين ان معنى السوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة
 سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية الكاح او عيراصلي بان يقصد
 باللفظ اعادة هذا المعنى لكن لقرض امام معنى آخر كإباحة الكاح فيها
 حتى لو اورد عن القرية صار مقصودا اصليا بخلاف العير السوق له
 فانه ما يكون من لوازم المعنى كافتقار بيع الكلب من قوله عليه السلام
 ان من البهت من الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث حمل حل
 البيع وحرمه الربوا والتفرقة بينهما كلها نابتة بسارة النص من قوله
 تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص
 اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جرؤه ولا لارمه فدلالة الظم
 عليه وسوته به بموعة لقطع بالمحصار دلالة اللفظ التي لو وضع مدخل
 فيها في الثلث والاحشاء وان دلالة اللفظ على الثالث بدلالة النص من
 هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت
 بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى الظم لا يفهم كبير
 من الماهرين في اللغة ان الحكم في المطوق لاحلها كوجوب الكفارة
 بالاكل والشرب في الصوم والحد في الزواطة وغير ذلك مما لا يحصى
 فاستراط فهم كل واحد من يعرف اللغة ان الحكم لاحلها مما لا يصح له
 اصلا الرابع ان الجرم بان الدلالة العطفية انما اعتبرت بالنسبة الى كل
 من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاصلا لان
 الثالث باسارة النص قد يكون عامضا بحيث لا يفهم كبير من الادكياء

انما جعلوا كذلك لان دلالة المزموم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالة على
 للآزم غير التأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا
 ان يكون معلولا مساويا ولا ان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعالها اما المثبت للمعلول فغير مثبت
 لعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بصارة النص المثبت للمعلول
 يحسن ان يقال ان العلة ثابتة ﴿٢٤٩﴾ بصارة النص المثبت للمعلول فيحسن من هذه الابحاث حدود

البارة والاشارة

والاقتضاء واما حد دلالة

النص فهو قوله وعلى

الحكم في شيء اى دلالة

اللفظ على الحكم في شيء

يوجد فيه معنى يفهم كل

من يعرف اللفظ ان الحكم

في المنطوق لاجل ذلك

الذى يسمى دلالة النص

نحو ولا تقل لهما اف

يدل على حرمة الضرب

فالضرب شيء يوجد

فيه الاذى والادى هو

معنى يفهم كل من يعرف

الثبوت ان الحكم بالحرمة

في المنطوق وهو التأنيف

لاجله ووجه الحصر

في هذه الاربعة ان المعنى

ان كان عين الموضوع

له او جزؤه او لارمه

العالمين بالوصح كاتفراد الاب بالاتصاق واستفاد اخر الرصاع عن
 التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الجمل على كثير من الصحابة
 مع معاصهم النص وعلمهم بالموضع وتحقيق ذلك ان الاعتبار في دلالة
 الاتزام عند علماء الأصول والبيان مطلق الزوم عقليا كان او غيره
 بينا كان او غير بين ولهدا يجري فيها الوصوح والخفاء ومعنى الدلالة
 عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالموضع وعند
 المطلقين متى اطلق فلهذا اشتهر طوا الروم بين بالنسبة الى الكل
 (قوله واما جعلوا كذلك) اى جعلوا اللازم المتأخر بما يتناسب
 الظن صارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت نفس الظن بل بطريق
 الاقتضاء لان نسبة المزموم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول
 ولست الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب
 ان ثبت او لا يصح الكلام فيثبت المزموم ودلالة العلة على المعلول
 مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء
 والبار على الدخان بخلاف العكس اذا لمعلول اى يدل على علة بشرط
 مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه
 لا يدل على الشمس لجوار ان يكون حصوله بالنار او بالشمس والمطر
 لكيفية اقوى من غير المطر واعتبر وحمل نفس الظن الدال على
 المزموم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطر فلم يحمل نفس
 الظن الدال على المزموم دالا على اللازم المتقدم وايضا ثبت العلة

غير المتقدم عليه صارة ان سبق الكلام له واشارة ان لم يسبق وان كان لارمه المتقدم فاقضاء
 وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف العلة ان الحكم في المنطوق
 لاحلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف العلة لانه ان لم يفهم
 احد او يفهم العنص دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة العقلية انما اعترت بالنسبة
 الى كل من هو عالم بالوصح وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من يعرف
 العلة فانه لا يفهم الا بالاجتهاد هذا هو نهاية اقدام المتقيق والتقيق في هذا الموضع ولم يستقي احد

والأخوين والله تعالى
الوفيق كقوله تعالى
الفقراء المهاجرين سبق
لاستحقاق سهم من الفتية
لهم وفيه إشارة إلى زوال
ملكهم عما خلفوا في دار
الحرب وكقوله تعالى
وعلى المولود له ررْقَص
وكسو تسن سبق لايجاب
نطقها على الوالد وفيه
إشارة إلى أن النسب إلى
الآباء وإلى أن للاب ولاية
تملك ماله لا ماله نسبه
بلام الملك (فيقتضى
كأن اختصاص الولد
واختصاص ماله بآبائه
على قدر الامكان وتملك
الولد غير ممكن لكن تملك
ماله ممكن حيث هذا
(وال انفراد بالاعتاق
على الوالد اذ لا يشاركه
احد في هذه السعة فكذا
في حكمها وإلى أن احر
الرصاص يستحق عن
التقدير) لا به تعالى
اوجبت على الاب ررْق
امهات الولد من غير تقدير

مثبت للملوك لكونه يعلو منبت الملوك ليس تثبت لعله أكونها أصلاً
بل لأن منبت الملوك قد تكون نفس العلة وإذا كان كذلك فيحسن
أن يقال الملوك كاللزام التأخر ثابت بعبارة النص المثبت لليلة
كاللزام ولا يحسن أن يقال العلة كاللزام المتقدم ذات بعبارة النص
المثبت للملوك كاللزام (قوله للفقراء المهاجرين) يدل من قوله لذي
القرى وما عطف عليه في قوله تعالى ما شاء الله على رسوله من
أهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة
الفرق عدم الملك لا مجرد الاحتياج ويعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى
أب السبل هيرافى إطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار
وأموال بمكة إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وأن
الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الأحرار فإن قيل هو استعادة
شعوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع حماهم من أموالهم بالكلية
بقربة أن الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً والمراد السيل
السرى لا الحسى بقربة أصافة اليد والأموال اليهم وهى تقييد الملك
أحب ما لا أصل هو الحقيقة ومعنى الآية في السبل من اتساع المؤمنين
حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا من أموالهم وأصافة الديار والأموال
اليهم محاز باعتبار ما كان لأن في جعلها على الحقيقة وحل الفقراء
على المحاز مصيراً إلى الخلف قل تعدد الأصل وهما محب وهو أن
المعبر في الحقيقة والمحار كون المعنى المراد من أفراد الموضوع له
وعدم ذلك حاله إضمار الحكم من السوت والانتفاء لا حالة الحكم
والتكلم للقطع بأن قولاً قتل زيد في السنة الماضية قبلاً بمحار إضمار
ما يؤل إليه وقولاً حلف هذا الرجل أبوه طفلاً سيما حقيقة مع أن
القبيل حال التكلم بهذا الكلام قبل حقيقة والرجل ليس بطعل م
المعتر هو الحكم الذي حمل ذلك اللفظ من تعلقاته للقطع بأن قولاً
أكرم الرجل الذي خلفه أبوه طفلاً حقيقة وقوله عليه السلام من قتل
قبلاً له سلبه محار مع أن الرجل حال إكراهه ليس بطعل واقتيل
حال استحقاق قاتله سلبه مقتول صلى هذا أيضاً في الديار والأموال

فان اراد استيصار الوالد
رضاع ولدها يكون
بابا بالاشارة وان اراد
استيصار غير الوالد
فصوته بدلالة النص
لا بالاشارة لعدم ثبوته
بالمطوق (وقوله تعالى
وعلى الوارث اشارة الى
ان الورثة يقعون بقدر
الارث لان العلة هي
الارث لان النسبة الى
المشتق توجب علية
المأخوذ كقوله تعالى
اطعام صبرة مساكين
فيما اشار الى ان الاصل
فيه هو الاطعمة والتعليك
مطلق (وعند الشافعي
لا يجوز الا بالتعليك كافي
الكسوة (لان الاطعام
جعل الغير طامعا لاجله
مالكا والحق به التعليك
دلالة لان المقصود قضاء
حوائجهم وهي كثيرة
فقيم التعليك مقامها ولا
كذلك في الكسوة (اي
لا يكون الاصل في الكسوة
الا لاجلة (لان الكسوة

بالكسر البوب)

ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال
استحقاقهم السهم من الشيعة فان قلت اثبات بالاشارة ههنا من اي قسم
من الاقسام الثلاثة قلت بوجه المص من قيل حرم الموصوعه لان عدم
ملك ما خلقوا به في دار الحرب حرمه من معنى الفقر وهو عدم ملك
شيء ما وفيه نظر لان الباب بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلقوا
ولانهم انه جزء لعدم ملكهم شيئا مالم لازم مقدم لانه يجب ان يزول
ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الباب
بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا (قوله فان اراد) اي الوالد
استيصار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استعاه اجرها
عن التقدير بابا بالاشارة لان مثل (قوله تعالى) بالمعروف انما يقال
في مجهول القدر والصفة وان اراد استيصار غير الوالدة ثبوت
استعاه اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان حواجز الاستغنا
عن التقدير متى على ان هذه الجهة لا يوصى الى المازعة لانهم
لا يمتنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نعمه يعود اليهم
ولامن الكسوة لان الولد في حجرها لا بالاشارة النص لانه ليس باب
بمس الظم لان الصمير في رزقهم وكونهن فائد الى الوالدات
(قوله لان الاطعام جعل المير طامعا) اي آكلان حقيقة طعمت
الطعام واكتفه العبرة لتعديبه الى المفعول الثاني اي حملته آكلان
واما نحو اطعمتك هذا الطعام طامعا كانه وتعليكا فقيمة الحال لانه
لا يجعله طامعا قالوا والصابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو
تعليك والاطلاحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء
الطعام وهو اعم من ان يكون تعليكا او اياحة ولا يخفى ان حقيقة حمل
المير طامعا اي اكل ليست في وسع الصد (قوله والحق به) اي
بالطعام التعليك يعنى كان ينبغي ان لا يجوز التعليك لانه ليس بالطعام
الا انه الحق بالطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء
حوائج الساكنين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكتفي بالحاجة
الاكل فقيم التعليك مقامها اي مقام حوائج الساكنين كلها يعنى مقام

فصاحبها لانه اذا جاز دفع بعض الحوايج فدفع كلها بطريق الاول
 واذا كان جواز التملك ثابتا بالدلالة لانفس الظم لا يلزم في الاطعام
 الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التملك (قوله فوجب
 ان يصير العين كفارة) فان قلت الكفارة لا يكون عينها لانها عبادة
 وفي الحقيقة اسم للمعة التي تكفر الخبيثة فلا بمن تقدير الفعل
 اى اعطاء الكسوة سوله كان بطريق الامادة او التملك قلت نعم
 الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس التوب ووجب
 التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تملكه دون
 امارته اذ الامارة يصير الكفارة ماسم التوب لا عينه فان قلت المذكور
 في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون
 يدل من اطعام والبذل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب
 الكشف او كسوتهم عطفًا على محل من اوسط لاهل اطعام فيلزم
 ان يشترط في الطعام ايضا التملك قلت يحتمل ان يكون وصفًا لمطوف
 اى طعاما من اوسط على انه مفعول بان لطعام او لصب بتقدير
 اعنى ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البذل راجع لكونه مقصودا
 بالنسبة ومقتنيا عن التقدير ومشتلا على زيادة البيان والتقرير
 ومؤديا الى كون المطوف عليه اسم عين المطوف قلت معارض
 فانه اذا حمل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعنى حمل الكفارة عينًا لا معنى
 ويصير عطف تحرير رقة من عطف المعنى على العين ويستقر ايضا
 الى التقدير اى طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير
 مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصروف اعنى عشرة مساكين
 اولى بالمقصد من بيان كونه المطعم من اوسط ما تطعمون اهليكم
 ادربما يهيم ذلك من الاطلاق بقرينة الرف فيجعل ما هو اية
 المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج من القانون
 ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا
 في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبى ان يكون كسوتهم في موقع
 الدل من اطعام ولا خفاء في انه عطف لاسماع له في فصيح الكلام

(فوجب ان يصير العين
 كفارة ودا تملك العين
 لا الامادة اذ هي ترد على
 النسخة)

في الطعام وهي ان
 يأكلوا على ملك البيع
 ثم القصد (دون
 اشارة التوب) وهي ان
 يلبسوا على ملك البيع
 فانه لا يتم بها القصد
 فان المصنع ولاية الاسترداد
 في اشارة التوب ولا يمكن
 الرد في الطعام بعد
 الاكل (واما دلالته النص
 وتسمى لغوى الخطاب
 فكقوله تعالى ولا تغفل
 لهما ان يدل على حرمة
 الصرب لان المعنى
 المفهوم منه وهو الارى
 اى المعنى الذى يعم
 منه ان التأنيف حرام
 لاجله وهو الاذى موجود
 في الصرب بل اشد
 (كالكفارة والقاع
 وجبت عليه) اى على
 الرجل نصا وعليها
 اى على المرأة دلالة لان
 المعنى الذى يعم
 فكفارة هو كونه جاية
 على الصوم وهي مشتركة
 بينهما وكوجوب الكفارة
 عندنا في الاكل

ادلا يحصل الملازمة الصحيحة لبطل الاشتغال بمجرد اضا فلهما الى
 شئ واحد كما اذا قلنا اجتنى ثوب زيد كناه ومردت غرسه حماره
 (قوله على ان الابطحة) جواب عما قال ان المذكور في كثير من كتب
 التفسير والهة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لاسم الثوب
 ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اعلموا الصيام الى الليل فلهذا اشارة
 الى حواز النية بالهار لان كلمة ثم فترافى فاذا ابتدئ الصوم بعد
 تيس التبر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران
 النية بالعبادة وكان موحى ذلك وجوب النية بالهار الا انه حار بالليل
 اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المصارعة والاخذ بالاحتياط
 قال الشيخ ابو المعين من ان ابو حنيفة الحجاز السمرقندى هو الذى استدل
 بالآية على الوحد المذكور لكن المحصم ان يقول امر الله تعالى
 بالصيام بعد الافخار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي
 ان يوجد الامساك الذى هو الصوم السريع عقيب آخر جزمه من
 الليل متصلا بصير الأمور بمنزلة وان يكون الامساك سوفا شرعا
 بدون النية فلا بد منها في اول جزمه من احرار النهار حقيقة فان حصل به
 او حكما ان تحصل في الليل وتعمل باقية الى الآن (قوله ويسمى لغوى
 الخطاب) اى معناه يقال فهمت ذلك من لغوى كلامه اى فيما قسمت
 من مراده مما تكلم وقد يسمى لخص الخطاب بمفهوم الموافقة لان مدلول
 القسط في حكم السكوت موافق لدلوله في حكم المنطوق ايجابا ونهيا
 ويقال مفهوم الموافقة (قوله وكالكفارة) به بالناس على ان
 البات بدلالة النص فديكون ضروريا بحرمة الصرب من حرمة
 التأنيف وقد تكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقوع على المرأة
 الا انه يرد عليه ان السامعي رحمه الله مع علو طبقته في اللغة لم يعم
 ان الكفارة لاجل الجباية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم
 بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واحدة على المرأة لان صومها بعد
 بمجرد دخول شئ من الحشمة في جوفها فهو لا نسلم ان سبب الكفارة
 هي الجباية الكاملة المشتركة بينهما بل الجباية بالوقوع التام وهي مخصصة

والشر بدلالة نص ورد في الوقوع لان المعنى الذى يعم في الوقوع موجبا لكفارة هو كونه
 جاية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات اللبب عبت الحكم فيها

بالرجال ولهذا حكى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من وجوبها على
المرأة في الحديث الوارد في قصة الأعرابي أن قيل البيان في جانب
بيان في جانبها لا اتحاد كعادتهما بخلاف حديث السيف فإن الحد في
جانبه كان الجلد وفي جانبها رجم لأنه منى على تحقق السب
في جانبها وهو مجموع (قوله بل أولى) أي ثبوت الكفارة بالجناية
على الصوم بالاكل والشرب أولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع
لانهما أحوج الى الزجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثر الرغبة
فيهما لا سيما بالنهار لا في ليلتهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا
تحقيق أن وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه
أن التماس لا يثبت الحدود فإن قيل هذا معارض بوجوه الأول أن
الجناية بالوقوع تعلقه بالأذى أشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني
أن الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على السادة المحظور
موق الحاية عليها بالنقض لأن الأولى ترد على السادة لقائنها عند
ورود المحظور عليها لدم المضادة وأما يبطل بعد الورود بخلاف
الثانية فإن السادة تعدم صدورود القبض لامتناع الاحتجاج الثالث
أن الوقوع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال
الأعرابي هلكت وأهلكك الزمان أن تنهى علمة الجوع ببيع الاضطرار
فوجود بعضها يورث سهوة للأمانة بخلاف تنهى غلبة الشبق
أحب من الأول لأن السب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع
البضع حتى لو رنى عامد يحب الكفارة وحوود الافساد ولو رنى
ناسيا لا يجب لعدم الافساد كذلك يجب في الاكل لهذا الافساد
لا لانتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامد يحب ولو اكل كل طعام
غيره ناسيا لا يحسوه بالناسي أن الصوم هو الامساك عن سهوة البطن
والفرح بالوقوع ايضا نقيضه وعن الثالث أن فساد صومها يجعلها
ووجوب الكفارة على الرجل اعادها فساد صومه حتى لو واقع غير
الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع أن المصحح هو خوف التلف لا تنهى
الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع ثم تنهى الجوع

من أولى من الصبر
عنهما أشد والهداية اليها
أكثر فبالحرى أن يثبت
الزجر فيها وكوجوب
الحد عندهما في اللواطة
بدلالة نص ورد في الزنا

كان المعنى الذى يسميه به ﴿ ٢٥٥ ﴾ قضاء الشهوة بسبح المالحى محل محرم مشتبه وهذا موجود

في الواطئة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه (اى فوق الزنا) اى في الحرمة لان حرمة الواطئة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجهه لا يتصلق منه الولد وفي الشهوة مثله (لكننا نقول الرأى اكل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الرأى هلك حكما وفيه افساد القراش) اى فراش الزوج لانه يحب فيه العان ويقتب الفرقه بسده ويشتهب النسب (واما تضييع الماء فهاصر) اى ما قالا من تضييع الماء في الواطئة فهاصر في الحرمة (لانه قد يحل بالمرء والشهوة فيه من الطرفين فينقلب وجوده اى وجود الزنا وايضا محل الواطئة (والزرجح بالحرمة غير نافع اى ترجيح الواطئة على الزنا بالحرمة غير نافع في وحوب الحد (لان

شرط خوف التلف ولكن لاعبة بعض الملة فكيف بعض الشرط مع عدم الملة (قوله فان المعنى الذى يسميه فيه) اى في ذلك المعنى الوارد في الزنى ان وحوب الحد سيده موجود في الواطئة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس باعتبار تبدل المحل كالسارق والطارق وعايز وغيره فوجوب الحد في الواطئة يكون بالادلة لا بالقياس والمحصم ان يجمع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين بالغة (قوله لكننا نقول) حاصل الجواب فانا لانعلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسبح الماء في محل محرم مشتبه بل مع هلاك البشر وافساد القراش واشتباة النسب (قوله لان ولد الزنا هلك حكما) لانه لا يجب تربته على الزانى لعدم بوث النسب منه ولا على المرأة لعزها عن الكسب والاصاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا مالا كراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب ترى المحصى والزنا بالصور والمقيم الذى لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد القراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) اى في الزنا من الطرفين ليميلان طمعها اليه بخلاف الواطئة فان الشهوة فيها من جانب الصاعل فقط والموصول يتبع عنها طمعها على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب وجود او امرع حصولا فيكون الى الزنا حوج وهذا بيان كون الزنى اكل في الشهوة من الواطئة وايضا محل الواطئة وان شارك محل الزنى في البين والحرارة الا ان فيه ما يوجب الفرة وهو استقداره فيكون شهوة الطماع السليمة فيها اقل (قوله والترجيح بالحرمة غير نافع) ادعى المحصم ان الواطئة فوق الزنى في الحرمة وسفح الماء مثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة الواطئة مما لا تزول اما طابع بان زيادة الواطئة على الزنا في الحرمة غير نافع في إيجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالتهوة وسفح الماء انتفاء

الحرمة المجردة بدون هذه المالحى (اى المالحى المحصورة لما وهى هلاك البشر وافساد القراش واشتباة النسب) لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالقتل عند هب الدلالة قوله عليه السلام

السيف (فإن المعنى الذي يفهم موجهاً) حال عن الصغير في ذنبهم (العجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) ينطبق بالجرح والانتهاك افعال من الهتك وهو القطع يقال سيف فنيك أي قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يصل وفي تاج المصدر حرمة كسي تنكس (٢٥٦) (الصرب خبران بما لا يطبقه البدن

البعض كهلاك البشر وفساد الفرائش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كعرب البول فإنه فوق الحرم في الحرمة لأن حرمة لا تزول أبداً وحرمة الحرم تزول بالتفليل مع أنه لا يجب به الحد (قوله لا قود إلا بالسيف محتمل معنيين) فعل المعنى الثاني وهو أن لا قصاص إلا بسبب القتل بالسيف ثبتت القصاص بالقتل بالمثل بطريق الدلالة لأن المعنى الموجب لقصاص هو الصرب بما لا يطبقه البدن سواء كان بالجرح أو غيره بل الضرب بالمثل مانع في ذلك لأنه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى بما لا يصح كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن المعنى الموجب هو الجرح الذي يقض البنية الإنسانية ظاهراً أي بالجرح وتخريب الجثة واطناً أي بإزهاق الروح وفساد الطابع الأربع فلهذا أي عند نقض البنية ظاهراً أو باطناً يقع الجناية قصداً على النفس الحيوانية التي هي الضار اللطيف الذي يتكون من الطف أحرار الأخرية ويكون سبباً للنفس والحركة وقواماً للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحتراز بهذا عن النفس الإنسانية التي لا تنفي بخراب البدن فيكون تلك الجناية أكل من الجسابة بدون قصد كالقتل الخطأ أو بقض البنية ظاهراً فقط كالجرح بدون السراية أو باطناً فقط كالقتل بالمثل فإن كانت الجناية أكل يترتب عليها الجزاء الأكل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية (قوله يجب أن يكون منها) أي من الكفارة دائراً بين الحظر والإباحة ليصاف العقوبة

وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح يقض البنية ظاهراً واطناً فإنه يقع الجناية قصداً على النفس الحيوانية التي بها الحياة فتكون الأكل وكو حوب الكفارة عند الشافعي في القتل العمد واليمين المموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقود (أوجب الشافعي الكفارة في القتل العمد بدلالة النص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتمن برقة مؤمناً وأوجب الكفارة في المموس بدلالة نص ورد في المعقود وهو قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الإيمان وكفارة الآية (لأنه لما أوجب القتل الخطأ الكفارة

مع وجود العمد طولى أن يجب بدونه وإذا وجبت في المعقود إذا كدث طولى (إلى) أن يجب في المموس وهي كادية في الأصل لكما تقول الكفارة عادة بصير بواها حراماً لما ارتكب ولهذا يؤدي الصوم وفيها معنى العقوبة فإنها حرام يجره عن ارتكاب المحذور يجب أن يكون سببها دائراً بين الحظر والإباحة كقتل الخطاء والمعقود فإن اليمين مبروعة والكذب حرام فأما العمد والمموس فكبيرة محضة وهي لا يلام العباد وهي تمنحوا الصغار ولا الكبائر

وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا يجب في القتل بالقتل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيصعب ان يكون سببها دأرا ين الحظر والاباحة فان القتل بالقتل حرام محض فيجب ان لا يجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالقتل شبهة الخطأ فانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة بما يختلط في اسمه ﴿٢٥٧﴾ فيجب بشبهة السبب والقتل الخطاء فان قيل ينبغي ان

تجب فيما اذا قتل مستأنا جدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب الحل فان المستأمن ككافر حرى فتنه محلي بياح قتله كما اذا قتل مسلما عليه ميذا او حر يا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما في القتل بالقتل يجب الكفارة لسببه الخطأ (قلنا شبهة في محل العمل فاعتبرت في القود فاهمة قابل المحل من وجد لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما العمل فعند الحاصل والكفارة جزاء العمل وفي القتل الشبهة في القتل فوجب الكفارة واسقطت القصاص فانه

الى الخطر والمادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر في القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الخطر من جهة ترك التسبب واصابة الانسان المصوم وفي الجين المقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل المحصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الخطر من جهة الحث والكذب والباير بين الخطر والاباحة تكون صيرة فمحصوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف الممنون النورس فان كلا منهما كبرية محضة فلا تحجوها الصادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهما اذا اجتنبت الكثر فان قيل الكتاب مام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالترك بالله دليل قطعي هو الكتاب والاجماع يجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وحث بالافطار والجنابة على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقص به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الاول ان القتل بالقتل حرام محض فكيف وجب به الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان القتل ليس آلة لقتل خلقه بل فتاديب جهة وفي التأديب من الاباحة والشبهة يكتفي لاجبات الصادات كما يكتفي لدره العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المصوم بالقتل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة الاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لكان الشبهة

جاء العمل بضامن ووجهه يعني (١٧) شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل العمل لافي العمل فان قتل المستأمن من حيث القتل عد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء العمل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تنجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالقتل فان شبهة الخطاء فيه من حيث العمل فاعتبرت فيما هو جزاء العمل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى

وحاصل الجواب ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء اواسقاطه
اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة
والصل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمقل لان
الشبهة في الآلة الموضوعه تتيمم القدرة الناقصة عند خل في فعل
الصد وتصور الشبهة معها شبهة بالفعل وبالشبهة في الفعل كما في قتل
المستأمن فان دمه لا يتماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي يمكن من
الرجوع الى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة مقابل للفعل من كل
وجه لان الزواجر اجزئة الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمقل لان في الفعل كما في قتل المستأمن (قوله والثالث بدلالة النص) اعلم
ان الثالث بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا
عمدا لاكثر الا انه عند التعارض تقدم الصارة على الاشارة لكان
القصد بالموتى كقوله عليه السلام في النساءين ناقصات عقل ودين
الحديث سبق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الخيض
خسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه عليه السلام قال اقل
الخيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة مرفحة فان قيل
لامارئة لان المراد بالشر الحصى لا النصف على السواء ولو سلم
فاكثر اعمار الامة ستون يوما في اليوم الصبي وربعها ايام الخيض في الاعلب
فاستوى الصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجب بان الشرط
حقيقة في الصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد
في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال
والنساء ولا يصلح بنا لقصاص دينهن ثم الثالث بدلالة مثل الثالث
بالصارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستداده الى
المعنى المفهوم من النظم لمة ولهذا سميت بدلالة النص فيقدم على
خير الواحد والقياس واما في قول النحويين فلان الثالث
بالدلالة لا بقله وكذا الثالث بالاشارة عند البعض والاصح انه بقله
صرح بذلك الامام السرخسي (قوله الا عند التعارض) فان الثالث
بالعبارة او الاشارة يقدم على الثالث بالدلالة لان فيها الظلم والمعنى القوي

وجيب مسطرة فيه
وكذا اذا اعتبرت فيما
هو جزء الفعل من وجه
وهو القصاص حتى
لم يجيب القصاص فيه
ويبقى ان يعلم ان الشبهة
بما ثبتت الكفارة وتسقط
القصاص واما قلنا ان
القصاص من وجه جراه
الفعل ومن وجه آخر
جزء الفعل اما الاول
فلقوله تعالى ان النفس
بالنفس وكونه حقا لا وليا
القتول يدل على هذا
واما الثاني فلانه شرع
ليكون زاجرا عن هدم
نبيا الرب والزاجر
كالحدود والكفارات
انما هو اجزئة الافعال
ووجوب القصاص على
المساحة بالواحد يدل
على كونه حراء الفعل
(والثالث بدلالة النص
كالثبات بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض

وفي الدلالة المعنى قطعي في النظم سالما من المعارض مثاله ثبوت الكفارة
في القتل بعد بدله النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن قتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة
الى نفي الكفارة فرجعت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة
والالكان به اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المثل من وجه
والجزاء المضاف الى الفاعل هو جراء فعله من كل وجه ولو سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) اى الثابت
بدلالة النص فوق الثالث بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم
في المتعلق لاحله يدرك في القياس بارأى والاجتهاد وفي دلالة
النص مائة الموضوع لافادة المعنى بصير بمثله الثابت بالنظم
وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المخصوص العلة والى ان
دلالة النص مغايرة لقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه
الاولى اصل في القياس الشرعي لا يكون عزاً من المخرج اجابا وهما
قد يكون كما قال لصدده لا تمنع زيادة على ما يدل على مع اعطاء ما فوق
الذرة مع ان الدرر تجر منه فان قيل المخصوص عليه هو الدرر فبيد الوحدة
والاسرار وهي غير داخلية فيما فوقها مصمة الاحتجاج قلنا لو سلم هذه تمنع
في القياس بالايجاع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس
فان كل احد منهم من لا يقل له اى لا تصر به ولا تشبه سواء علم
تصرية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا والثالث ان السامع
لقياس فائولون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع ماضيه
بعلة جامعة بينهما فان المخصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به
الصرب والنظم محامع الاذى الا انه قياس حلى قطعي وهذا النزاع
لقطى (قوله فيمت) تعريع على كون المعنى في الدلالة مدركا بالامنة
فان حكمها يستند الى العلم ويتفق عنه الشهة المائنة من ثبوت
الحد والمصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشهة
الواقعة في طريق الثبوت للاججاع على انها ثبتت بنجر الواحد
امثال ذلك ابات الرجح بدلالة نص وارد في ما عز للقطع فانه اتمارجم

وهو فوق القياس لان
المعنى في القياس مدرك
رأبالة بخلاف الدلالة
ثبتت بها ما يدري
بالشبهات

فإن في حالة الاحصان (قوله ولا يثبت دام) أي ما يندرج بالشبهات
 بالقياس الذي معناه مدرك لأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة
 لحدود وتختلف ما إذا كانت العلة منصوبة فانه ح تنزلة النص
 (قوله وأعلم أن في بعض المسائل) يعني أنه تابع القوم في إيراد الأمثلة
 المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد بالوالة
 والقصاص بالقتل بالمثل لأن المعنى الموجب ليس مما يصح له قبل رأيهم
 من قبل القياس إلا أن القيلس لما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص ادعوا
 فيه دلالة النص (قوله وأما مقتضى) بالكسر على لفظ اسم العامل
 فهو اعتق عبدك عنى ألف ومقتضاه هو البيع لأن اعتناق الرجل
 هذه وكالة الثبر ونابته يتوقف على جعله مأكلاً ومطب الملك هنا
 هو البيع قرية قوله عنى ألف فيكون البيع لازماً متقدماً على الكلام
 والاتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الأنسب عاسق
 أن يقول وأما الاتضاء فكما في هذا المثال والمراد بالزوم هما أعم
 من الشرعي والعقلي البن وغير البن ويترتب من ذلك ما قيل أن
 الاتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته
 الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازاً عن المحذوف مثل
 وأسأل القرية ولهذا قبل مقتضى زيادة ثبت شرطاً للصحة المخصوص
 عليه شرطاً وقوله شرطاً حال من المستكن في ثبت ولهذا الاعتناء
 جازم ذكره مع كونه عاماً إلى الزيادة والشرط يتقدم على الشروط
 لأعماله فهم منه أن مقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الإمام
 السرخسي رحمه الله تعالى حيث قال مقتضى زيادة على المخصوص
 بشرط تقديمه ليصير المخصوص مفيداً أو موجهاً للحكم (قوله نصار

كأنه قال نعم عندك عنى ألف وكن وكبلى في الاعتناق) قيل هذا
 التقدير ليس بمستقيم لأنه يحتاج إلى القول ورد بالعم وإما يحتاج إليه
 إذا كان الملقوط هو هذا المقدر وكأنه إنما اختار هذا التقدير لينتجق
 في هذا البيع عدم القول بخلاف ما ذكره الإمام الرعري من أن الأمر
 كأنه قال اشترته منك فاعتقه عنى ألف والمأمور حين قال باعتقته

ولا يثبت ذالقياس) أي
 ما يندرج بالشبهات
 كالحود والقصاص
 قال عليه السلام ادرؤا
 الحدود بالشبهات وأعلم
 أن في بعض المسائل
 المذكورة في المتن كلاماً
 في أنها ثابتة بدلالة النص
 لم بالقياس فعليك بالتأمل
 فيها (وأما مقتضى
 فهو اعتق عبدك عنى
 ألف يقتضى البيع
 ضرورة صحة العقد)
 فصار كأنه قال نعم عندك
 عنى ألف وكن وكبلى
 في الاعتناق

فثبت أي البيع بشرط ٢٦١ ◀ الضرورة ولا يكون كالملفوط حتى لا يثبت شروطه (أي لا يجب

أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الأركان والقروط ما لا يتحمل السقوط أصلاً لكن ما يتحمل السقوط في الجملة لا يثبت (قال أبو يوسف) رحمه الله تعالى هذا تفرع للمراعاة لا يثبت شروطه (لو قال اعتق عندك عن نحر شيء أنه يصح من الأمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع عنه من القبول وهو ركن قلنا يسلط ما يتحمل السقوط والقبول عما يتحمله) أي القبول بالسان في البيع عما يتحمل السقوط (كما في العاقل لا القبض) أي في الهبة (ولا عموم للمقتضى) أي إذا كان المعنى مقتضى معنى تحت أفراد لا يجب أن يثبت جميع أفرادها (لأنه ثابت ضرورة فيقدر بقدها ولما لم يبق قبل التخصيص في قوله والله لا أكل لأن طعاماً ثابت اقتضاء وإيضاً للتخصيص إلا في القيد)

فكانه قال بتمسك ما عتقه منك فانه يشتمل على الإيجاب والقبول ثم هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل معنى متعلقاً باعتقه على معنى اعتقه أي باعني وو كلاً لاصله لبيع على ما فهمه المص ادل بالقال بتمسك منك بل منك والتحقق أن معنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتقه عن مبيعاً عنى بالف (قوله فثبت البيع بقدر الضرورة) أي مع أركانه وشرائطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط القول ولا يثبت خيار الرؤية والغيب ثم يعتبر في الأمر أهلية الاعتاق حتى لو كان مبيعاً عاقلاً اذ له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أي لا يتحمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض في الصورة المذكورة يقع العتق من الأمور دون الأمر وأما قيد القبض في الهبة لأن القبض في البيع العاسد وإن كان شرطاً لكنه يتحمل السقوط حتى يقع العتق من الأمر فيما إذا قل اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الحر لأن القبض ليس بشرط أصلي في البيع العاسد بدليل أن الصحيح يعمل بدونه والقاسد ملحق به لاصل بعينه فيحمل السقوط نظراً إلى أصله بخلاف الهبة فإن القبض فيها شرط أصلي لا يعمل هي إلا به ولأن العاسد لضغفه احتياجه إلى القبض ليقوى به وقد حصل التقوى ببوئه في ضمن العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أي اللزم المتقدم الذي اختصاص الكلام بتخصيصه إذا كان تحت أفراد لا يجب أن جميعها لأن الضرورة تزعم بابات فرد فلا دلالة على إبان ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلي بمنزلة المكوث فيه ولأن العموم من عوارض القسط والمقتضى معنى لا ملفوط قد ينسب القول بعموم المقتضى إلى السامعي وتحقيق ذلك أن المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنه ما يتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً أو له على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منهما فلا عموم له عنه أيضاً بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع

في قوله والله لا أكل لأن طعاماً ثابت اقتضاء وإيضاً للتخصيص إلا في القيد

فان قيل بقدر اكل وهو
مصدر ثابت لغة ودلالة
الفعل على المصدر بطريق
التعلوق لا بها دلالة
تضمنية فالثابت لغة على
قسين حقيقى مطلق
كالمصدر ومجارى مجنوف
نحو واسئل القرية فصير
كقوله لا آكل اكلونية
التخصيص في لا آكل اكل
مجهولة بالاتفاق قلنا
المصدر ثابت لغة هو
الدال على الماهية لاعلى
الامراد بخلاف قوله لا
آكل اكلان الا لاكرة
في موضع النفي وهى عامة
ميجوز تخصيصها بالنية
فان قيل ادا لم يكن لا آكل
عاما ينفى ان لا يبحث لكل
اكل قلنا اما يبحث لانه
مدرج تحت ماهية الاكل
فان قوله لا آكل معناه لا
يوجد منه ماهية الاكل
وعدم وجود ماهية
الاكل موقوف على ان
لا يوجد منه فرد من
امراد الاكل اصلا

بل بقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة
المجمل ثم اذا تبين بدليل فهو كالذكر لان المفلوط والقدر
سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم عام والافلاصلى هذا يكون
العموم من صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك
عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قل والله لا آكل اوان اكلت فبدي حر
فبعد الشاهي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا لعام اعنى الكرة
الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعداى
حسنة لا يجوز لانه ليس لعام فلا قبل التخصيص ولا خلاف في شمول
الحكم وشوعه لكل طعام بل الشروع عداى حسيمة اوكد لاه
لا يتخصص اصلا لكنه متى على وجود الخلف عليه في كل صورة
لاعلى عموم مقتضى وكون التل المذكور من قبل المقتضى ط
على تصير المس واما على تصير من اعتبر التوقف عليه شرعا
فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى
على المقتضى فيكون صحة الحلب على الاكل شرعا موقوفة على
اعتبار المأكول (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلما انه لا يصح نية
طعام دون طعام ماء على ان يقتضى لعموم له لكن لم لا يجوز
ان يوى اكل دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان
دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتصاء بل بحسب الصحة
فيم لكونه مكررة في سياق النفي بمثله ما اذا صرح به لا آكل
اكلانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر
الثابت لغة اى في ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه العمل توقف
الكل على الجزء وهو الدال على حس الماهية دون الافراد اذلا دلالة
في العمل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون
عاما فلا قبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلانه عام
اتصافا وبع نظرا لان المصدر ههنا كيد والتأ كيد تقوية مدلول
الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الاعلى الماهية ولهذا صرحوا
بانه لا ينفى ولا يجمع بخلاف ما يكون النوع او للرة وايضا ذكر

قائلة على هذا المعنى ﴿٣٦٣﴾ بطريق اقتضاء لالان القيد بل على جميع افراد اى بطريق

المطوق فان قيل ان قال
لاساكن قلنا ونوى
فى بيت واحد يصح نيته
والبيت ثامت اقتضاء قلنا
انما يصح نيته لالان المساكنة
نوعان قاصرة وهى ان
يكونا فى دار واحدة
وكاملة وهى هذه اى
المساكنة الكاملة هى
التي يسكنان فى بيت واحد
فئة البيت الواحد
لا تكون من باب عموم
القتضى بل من باب نية
احد يحتل العطف المشترك
اوتية احد نوى الجنس
وسبأى تمامه فى هذا
الفصل وقد غيرت هنا
حارة المن بالتقديم والتأخير
هكذا (قوى الكامل
ولذلك قلنا فى انت طالق
وطلقتك ونوى الثلاث
ان نيته باطلة لان المصدر
الذى يستمن التكلم انشاء
امر شرعى لا نسوى
فيكون تابنا اقتضاء بخلاف
طلقى نفسك بانه يصح نية
اللاث لان معناه اصلى
عمل الطلاق صوت

فى الجامع انه لو قال ان خرجت فبى حر ونوى السفر خاصة
صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع
التي فيه فيقول التخصيص (قوله قالدلالة) اى دلالة لا اكل على انه
لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة
تخصيص نية ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت ماهية
فى ضمنه وفيه نظر لان عموم الفكرة النفية ايضا ليس باعتبار دلالة
اللفظ على جميع الافراد بطريق المطوق بل باعتبار ان نفي مرادهم
يقتضى نفي جميع الافراد ضرورة (قوله فان قيل) تقرير السؤال بان
دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا
تخصيص يقتضى سابقا لعمول المقتضى عموم وتقرير الجواب بالاسم
انه تخصيص بل ارادة لاحد فهو يعمى المشترك او احد مسمى نوى
الجنس بقرينة كونه الكامل المعلوم من الطلاق ذلك لان المساكنة
مفاعلة من السكنى وهى المكث فى المكان على سبيل الاستمرار والديموم
مهى هل يقوم بهما بل يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك
فى البيت يكون بصفة الكمال وفى الدار انما يكون الاتصال فى توابع
السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا فى اصل السكنى هذا
ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا فى المساكنة فى دار واحد سواء
كانت فى بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليها عدم النية
ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدى الى عموم
القتضى (قوله وقد عبرت) كان فى نسخة الاصل قوله وبما يتصل
بذلك الى قوله فيجربى فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بغير
الاسلام فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه
بمجموعة (قوله ولذلك قلنا) قد وقعت فى باب الطلاق عبارات
متشابهة صحت عدائى حيفة رضى الله تعالى عنه اى بية الثلاث فى البعض
منها مل طلق بمسك دون البعض مثل ادت طالق وطلقك واذا صرح
بالمصدر مثل ادت طالق طلاقا او طلقك طلاقا صحت نية الثلاث
اتفاقا وذلك لان الطلاق فى ادت طالق وطلقك ثامت بطريق

المصدر فى المستقل بطريق الامة فيكون كالمعط كسائر اسماء الاجناس على ما بان

الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحت منه من الافراد وهو التلث وفي طلق نفسك ثابت
 بطريق اللفظ فيكون كالمفوط فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كما أثر
 اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللفظ على
 اتصاف المرأة بالطلاق لا على بوث الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء
 وانما ذلك اى الطلاق الثالث بطريق الانشاء من الرجل امر شرعى
 ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق
 الزوج اياهما فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة
 فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقك فانه صريح في الدلالة
 على ثبوت التطليق من قل الروح لانه اجيب بان دلالة بحسب اللفظ
 اتماهى على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي
 ان يكون لعوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضى الا ان النزع
 انما تصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قل التكلم في الحال
 وحمله انشاء لتطليق صارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء لالعة
 بخلاف طلق نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان
 يتوقف على مصدر معبر لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق
 في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به
 هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لالعة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفوط
 فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت
 في نحو لا اكل ان المصدر الثالث في ضمن الفعل ليس عام وكذا اذا كان
 مذكورا نحو طلق طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقك طلاقا لا دلالة له
 على العموم كيم وهو مكررة في الابات فان قلت هي اى صحت نية الثلاث
 قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما
 وهو المجموع من حيث هو والمجموع اى الطلق الثلاث لا به المجموع
 في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على
 ما ترححه الص على قل فلم لا تجوزية الثلاث في مقتضى هذا الاعتبار
 لا باعتبار العموم قلت لانه محاذ والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس
 بلطف وهذا لا ينافى انشاء على عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه

فان قيل ثبوت اليثونة في انت ﴿٢٦٥﴾ باین امر شرعی ایضا فی فی ان لا یصح فيه نية الثلاث قلنا لم

لكن اليثونة على نوعين
فيصح نية احدهما ولا
كذلك الطلاق فانه

لا اختلاف فيه الا بالعدد
وما يتصل بذلك المحذوف
وهو ما يفرضه المتألفون

مخلاف مقتضى نحو
واسئل القرية (اى
اهلها) ما يثبتها الكلام

بقول النسبة من القرية
اليه فالفصول حقيقة
هو الامل فيكون ثباته

فيكون كالمقنوط فيصرى
فيه العموم والمخصوص
قوله ولذلك اى لما ذكرنا

ان المقتضى لا عموم له اصلا
لا يصحبه الثلاث في انت
طالق وطلقتك فان دلالة

انت طالق وطلقتك
على الطلاق بطريق
الاقتضاء لا بطريق اللفظ

لانه من حيث اللفظ يدل
على اتصاف المرأة
بالطلاق لكن لا يدل على

ثبوت الطلاق بطريق
الاشياء من التكلم بهذا
اللفظ وانما ذلك امر

شرعى لا ثابت لانه فان
قيل الطلاق الذى يثبت عن التكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به
جميع ما تحت من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المص
واذا كان الطلاق ثانيا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم
للمقتضى ولان نية الثلاث ما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث
واحد اعتبارى ولا يصح به الجواز الا في اللفظ كنية التخصيص
ويرد على المص انه فسر عدم عموم المقتضى فانه لا يجب اثبات جميع
ما تحت من الامراد وهذا لا ينافي الجوارح اى صحة نية الثلاث (قوله

فان قيل) هذه مسامرة تقررها ان صبح العقود والصوغ مثل
بعت واشترت وكنت وطلقت كلها في الشرع انشاءت موضوعا
لائات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء
يكون ثانيا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثانيا
عارة لا اقتضاء فيصير بمثابة طلقت طلاقا فيصح فيه التثنية لا يقال
هذا واراد على جميع صور الاقتضاء فان السبع في مثل اعتق عدك مى
بالتف انما ثبت هذا القطع بل يقول المأمور اعتقه لا تاقول معنى
التقدم انه يجب ان يشتر او لا يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر
السبع من الامر لم يصح الاعتاق فيه شرما وهما لا يجوز ان يعتبر
ثبوت الطلاق بطريق الانشاء او لا يصح الايقاع بل الامر بالعكس
لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام
فاحاط من المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى ككون هذه
الالفاظ انشاء في الشرع انها ضلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضع
لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه
انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها العينية على ثبوت هذه الامور
من جهة التكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء
تصحيا لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم يكن ثابتة وقد نعت
هذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان حمله انشاء ضروريا
حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بل يقول المطلقة
والمكوحه احدهما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر لقطع ما به

قيل الطلاق الذى يثبت عن التكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها حاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع تقطعة من يحكم عليها باحد هما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ما ضيا فلم تقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلق الرحمة انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق فان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة ككون هذه الصيغة من قبيل الانشاء ولهذا تمسك المصنف من التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان بوث الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعاً الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لفة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل بتعدد ملومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو هنا غير ثابت لانه بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يثنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لثلاث طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية لما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لمة كذكر العالم كذا لم يقل ذكر الطالق كذا الطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عارته ولا يحق انه لا يزيد على ما ذكره اولاً من ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في السرع انشاء لا يقع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متأخرا عنه ما تابه بطريق المعارضة فيصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الامسح كونه اساء والقول بانه احبار يقتضي سابقه الطلاق من قبل الزوج فيصير نية الجواب الاول وقد عرفت ما فيه من قال والوجه المذكور في الهداية مقبوض على انت طالق

لان المتضمن في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عه جوابان أحدهما انه ليس المراد بوضع السرعة هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الترع في جميع اوصاعه اعتبر الاوضاع القوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المحصورة بالحال فادعا انك طالق وهو في اللفظة للاخبار يجب كونه المرأة ﴿ ٣٠٧ ﴾ موصوفة به في الحال فثبت السرعة الايعاض من جهة المتكلم

اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء هذا معنى وضع الشرع للانشاء وادان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للقضي ولا نية الثلاث عامة صحيح بطريق الجار من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا يصح نية الجار الا في اللفظ كنية القضي وتاثيرها ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو وصفة المرأة لانه يدل على التطلق الذي هو وصفة الرجل اقتضاء الذي هو وصفة المرأة لا يصح به نية الثلاث لانه غير متعدد في ذاته واما التعدد في التطلق حقيقة واما تعدد تعدد لارماد الذي هو وصفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلاث واما الذي هو وصفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والحوار الاول شامل لانت طالق وطلقتك والباقي مخصوص بانك

طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحته نية الثلاث اعماء واجاب انه لا نوى للثالث تعين انه اراد بالطلاق التطلق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى صده على ان تأويل انت طالق بانك ذات وقع عليك التطلق ليس يابعد من ذلك حينئذ يصح نية الثالث لا يقال صحته نية الثالث موقوف على كون الطلاق مراد به التطلق ولو توقف ذلك على نية الثالث لم الدور لما نقول التوقف على نية الثالث هو علمنا انه اراد بالطلاق التطلق لانفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو وصفة المرأة لا يتعدد ولا يصح فيه نية الثلاث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتعبئة التطلق وحينئذ لا يرد القضي لما نقول التطلق الذي قبل التعدد لدائه ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحته نية الثلاث في الطلاق مبيا على صحته في التطلق لما صحته ههنا وهو القضي ولا يندفع الا بما ذكره المصنف (قوله لان المتضمن في اصطلاحهم) تعاليل قوله كيف يكون

طالق وادان قال انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه يصح به نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو وصفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو وصفة المرأة فعلى ان لا يصح فيه نية الثلاث فيقول اذا نوى الثلاث تعين ان المراد بالطلاق هو التطلق فيكون مصدرا لصل محدود تقديره انت طالق لاني طلقك تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلاث ههنا استدات وقع عليك التطليقات الثلاث واما على الجواب الاول فلا يخفى هذا الاسكال اذ الم يقل ان الطلاق الذي هو وصفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ماموط فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس

أي إذا كان كالمفوط لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كإثر اسماء الاجناس اذا كانت مفوطة لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي ذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري أي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل نبوت النيونة هذا اشكال على سطلان نية الثلاث في انت طالق وقريره انكم قلتم ان المصدر ﴿ ٢٦٨ ﴾ الذي ثبت من المتكلم انشاء

بمعنى لا يكون (قوله أي إذا كان كالمفوط) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالمفوط وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا لم) يعني ان صحة نية الثلاث في استباين ليس مبنية على عموم المقضي بل من قبل ارادة احد معني الشترك او احد نوعي الجنس في باب المقضي وهو جائز وذلك ان النيونة قيد يطلق على الخفيفة وهي القاطعة لحل السات للزوج في الحال وعلى المليظة وهي القاطعة لحل الحلية بان لا يبقى المرأة محلا للزواج في حقه فان كان لفظ النيونة موصوفا لكل من المعينين وصفا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والالكان حنفا لهما (قوله لكن لا يصح) فيه أي في المقضي نية عدد معين فيه أي كائن في المقضي وهذا ذكره الماسن وريادة توضيح المقصود منه لا يصح به عدد معين في المقضي لاعلى وجه العموم ولا على انه مجاز (قوله لانه لا يتصور فهما) أي في الوعين الاقل المتيقن بشكل بما قالوا انه اذا لم يوتئنا تعين الأدنى أي الحقيقة لانه المتيقن (قوله ان الطلاق) لا يمكن رده اصلا واما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازاله المثلث ككونه معلقا تنترط اقتضاء العدة او حمله بابا ولا ارادة حل الحلية لثبوتها على الضمائم الطلقتين اليه وعدم

امر شرعي لا تقوى فيكون باننا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك نبوت النيونة من المتكلم بقوله استباين امر شرع ايضا مبنى ان لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا لم لكن اليسونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه اما سئل ان النيونة مائة طريق الاقتضاء لكن اليسونة من حيث هي اليسونة مستركزة في الخفيفة وهي التي يمكن ردها والمليظة وهي التي لا يمكن ردها وهي الثلاث او هي جنس بالنسبة اليهما وية احد

المستعمل صحيحة في المقضي وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان ثبت احدهما ولا يمكن (نبوت) اجتماعهما معا فلا بد وان يوى احدهما لكن لا يصح مد نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقضي ولا دلالة على الافراد اصلا ولا ان المقضي مات ضروره ولا ضرورة في العدة المعين حيث ما رتعه الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا تصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الامتافية فلا بد وان يصحبة احدا وعين وانصا لا تصح نية المحار في المقضي كنية ثلاث تطليقات في انت طلاقا ما على انها واحد اصارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين امراده محسب النوع بل يختلف محسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق

يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله وبما
 يتصل بذلك اى بالمتنضي هو المحذوف واعلم انه يشبه على بعض الناس المحذوف بالمتنضي
 ولا يرفعون الفرق بينهما فيعلمون احد هما حكم الآخر ويفعلون في كثير من الاحكام
 وان توهم متوهم ان المحذوف ٢٦٩ < يصير فاما ما ساعد الجارة والاشارة والدلالة

والاقتضاء فيسئل المحصر
 في الاربعة المذكورة
 هذا وهم باطل لان
 مرادنا باللفظ الدال على
 المعنى في مورد القسمة
 اللفظ اما حقيقة واما
 تقدير وكل ما هو
 محذوف فهو غير ملفوظ
 لكنه ثابت لفظا فانه في
 حكم الملفوظ فيكون
 اللفظ المطوق دالا على
 اللفظ المحذوف م اللفظ
 المحذوف دال على معناه
 فاحد هذه الاقسام
 الاربعه فالدلالة التقسيمية
 على الاربعة دلالة اللفظ
 على المعنى اما دلالة اللفظ
 على لفظ آخر فليست
 من باب دلالة اللفظ على
 المعنى (فصل اعلم ان
 بعض الناس يقولون
 بفهم المحاكمة وهو ان
 ثبت الحكم في السكوت
 عنه على خلاف ما ثبت

ثبت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعه (قوله وبما
 يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمتنضي ظاهر حتى ان كثيرا
 من الأصوليين جعلوه من المتنضي وغسرو المتنضي بحمل غير المطوق
 منطوقا ففهم المطوق شرعا او عقلا اولفة وبعضهم فرقوا بان
 المحذوف مفهوم ضمير اثباته المطوق والمتنضي مفهوم لا يغير اثباته
 المطوق فالمحذوف يكون بمثابة المذكور مجرى فيه ما ياسبه من العموم
 والخصوص ويكون دلالة على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
 وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المتنضي والمحذوف وجود
 التغير وعدمه فلا تفرق في مثل فانهم يرت اى فصر به فانهم يرت وقوله
 تعالى حكاية فارسلون وسع ايها الصديق اى ارسلوه فانما قال ايها
 الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغير لازم
 في المتنضي وليس باللازم في المحذوف لم يميز المحذوف الذي لا تفرق به
 عن المتنضي (قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم المواقفة وهو
 ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمطوق اى المذكور
 في الحكم ابياتا وتنبيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون للمسكوت عنه
 مخالفا له وهو شرط المفهوم المحاكمة السرائط التي اورددها المصنف ههنا
 وقالوا في آخر ذكر السرائط او غير ذلك بما يقتضى تخصيص المطوق
 بالذكر عمل ان شرط مفهوم المحاكمة ان لا يظهر لتخصيص المطوق
 بالذكر قائمة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حص السرائط
 في المعذوبات وسكت عن تعميمها لتمكن من الاعتراض على دليلهم
 في مفهوم الصفة والتسرايط ما يراد صور يوجد فيها السرائط
 المعذوبة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سذكر ما نشأ الله
 تعالى (قوله ان لا يظهر اولوته) ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما

في المطوق وشرطه (اى وشرط مفهوم المحاكمة عدالتا لئلا يه (ان لا يظهر اولوته) اى اولوية
 المسكوت عنه من المطوق بالحكم الثالث للمطوق (ولا مساواته اياه) اى مساوات المسكوت عنه
 المطوق في الحكم النابت للمطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في

نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم (حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن
في حجورهم ظولم يوجد هذا الوصف لا يقال فانتها الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في
حجورهم اخراجا للكلام يخرج العادة عن العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فتح لا يدل على
نفي الحكم عما عداه (ولا يكون) اي المطلق (لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال ابل سائمة على ٢٧٠ ﴿ وقوع الحادثة ان في الابل السائمة

كان الحكم في المسكوت عنه ما يتبادر الى النص اي مفهوم الموافقة
او بالقياس بمحتل ان يكون هذا على سبيل القف والنفى اي بدلالة النص
في صورة الاولوية والقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور
في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على
الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولي ويحتل ان يكون
الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت
بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد والقياس
اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كشوت

الرحم في الزنى بدلالة نص ورد في معاز (قوله والايلزم الكفر
والكذب) في قول من قال محمد رسول الله وريده موجود يعني يلزم
الامر ان في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس رسول
وهو كذب وكفرو الثاني يدل على ان غير زيد ليس موجود وهو ايضا
كذب وكفر لوجود الباري والمص خصص الكفر بالاول والكذب
بالباقى فان قيل اما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو
هما ثم لجوار ان يكون مقتضى التخصيص بالذكر هو قصد الاخبار
برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى
التصريح بالاسم قلنا بحيث لا يتحقق مفهوم القف اصلا لان هذه العائدة
حاصلة في جميع الصور (قوله ولا جاع العلماء) يعني ان القول بمعهم

زكوة موصفها بالسوم
هنا لا يدل على عدم
وجوب الزكوة عند عدم
السوم (او علم التكلم)
بالجر عطف على قوله
لسؤال (بان السامع يحل
هذا الحكم المخصوص)
كما اذا علم ان السامع لا يعلم
بوجوب الزكوة في الابل
السائمة فقال بناء على
هذا ان في الابل السائمة
زكوة لا يدل ايضا على
عدم الحكم عند عدم
السوم فادان شرائط
مفهوم المخالفة شرع في
اقسامه فقال (منه)
اي من مفهوم المخالفة
هذه المسئلة (وهي ان
تخصيص النبي باسمه)
سواء كان اسم حنس

او اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) اي عما عدا ذلك النبي (عبد العنصر لان (القف)
الانصار فهو ان قوله عايد السلام الماس الماء) اي المسلم من النبي (عدم وجوب العسل) لا كسائه
وهو ان بشر الدكرة في الارال (وعدنا لا يدل والايلزم الكفر والكذب) في محمد رسول الله
(وفي زيد موجود ومحوهما) اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله
اذ يلزم ح ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان
لا يكون غير زيد موجودا (ولا جاع العلماء على جوار التعليل) فان الاجماع على جوار

التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اجابات حكم مثل حكم الاصل ﴿٢٧١﴾ في صورة الفرع فلهذا دلالة الحكم في الاصل على الحكم

الحالف فيما عداه (وإما
فهموا ذلك) أي عدم
وجوب الصل بالأكاء
(من اللام وهي
الاستراق غير أن الماء
انما يمت مرة عياناً ومرة
دلالة) جواب عن اشكال
وهو أن يقال لما قلتم
أن اللام للاستراق
كان معناه أن جميع أفراد
الصل في صورة وجود
التي فلا يجب التسبل
بالتقاء الختانين لا ماء
فاجاب عن هذا بأن
النسل لا يجب بدون الماء
إلا أن التقاء الختانين دليل
الانزال والانزال امر
غفقي فيدور الحكم مع
دليل الانزال هو التقاء
الختانين كما بدور الرخصة
مع دليل الشقة وهو
السفر ومنه أي من مفهوم
المخالفة هذه المسئلة وهي
(أن تخصيص الشيء
بالوصف يدل على نفي
الحكم عما عداه عند

القب يؤدي الى نفى الصمم عليه وهو تعليل النص وإثبات حكم
التخصص عليه مما يشاركه في السلطة وذلك لأن العرمان يتناول اسم
الاصل فلا قياس لتبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فتدلل النص
بجسب المهور على نفى الحكم عنه فلا يجوز إثباته فيه بالقياس ادلاعية
بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم
المخالفة اتفاقا لأن من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم
المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير
المنطوق في إيجاب الحكم مع انه موضع لإيجاب فلان لا يتناول غيره لنفي
الحكم عنه مع انه لم يوضع لنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في إثبات شيء
لا يكون مؤثرا في إثبات ضده ورد كلاهما ما لم لا يجوز ان يتناول
النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمهور ويدل على
على إثبات شيء في محل وإثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول
النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نسيا لا اثباتا (قوله هو) أي
اللام للاستغراق (يعني ان جميع افراد غسل الجنابة والاجام وعلى وجوب
المعنى مقرنة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجام وعلى وجوب

القول من الحيض والتفاس (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة)
 رأى نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على
 كونه تلك الصفة وفي غيره فيقيد بالوصف ليقصر على الدلالة على
 ما تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يبرر عن ذلك تعليق
 الحكم بأحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد
 فيه ذلك الوصف بوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم مما لا يوجد
 يستقيم مثل الانسان الطويل لا يطير واحاط بان الاستقراح
 انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح
 القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثير من اهل الفقه قد علموا
 ذلك على ما نقل عنهم في صور حزية والقرض من المثال التمس على ان

الشافعي) أو نقول تخصيص الشيء متداً ومنه خبره وقوله يدل خبر متدا حذف أو هو الراجع إلى تخصيص الشيء وقوله جماعه أي عما عدا ذلك الوصف والراد نبي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من ياتكم المؤمنات حصن الحل بالفتيات المؤمنات فيزمن عندهم عدم

على تكاثر التبعات أى الاماء غير المؤمنات (يعرف قلن فى قوله الانسان الطويل لا يطير يبادر اليهم
منه الى ما ذكرناه ولهذا يستقيح الكلام والاستبحاح ﴿ ٢٧٢ ﴾ ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى

كل صورة تحلو عن فائدة اخرى فيهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلو لا
انهم عارفون انه لغة لا يسموه الباقى ان الحمل على اثبات المذكور ونفى
غيره اكر فائدة من اثبات المذكور وعدم كثرة الفائدة بما رشح المصير
اليه لكونه ملائما لفرض العلاء فان قبل فتح يتوقف دلالة على النفي
عن الغير على تكبير الفائدة اذ ثبت وتكرر الفائدة انما تحصل بدلائله
على السبق من التبر وذلك دور احب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو
تكرر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كرت الفائدة لا تكثر الفائدة
عينا وهو حصولها فى الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكرر الفائدة
عينا لا عقلا حصولها فى الواقع لا يتقل حصولها عند الدلالة
وحواله طو هو ان الوضع لا يثبت بما فيه من العائنة بل بالقل فا يذكره
لظهوره الثالث انه لو لم يكن فى الخصيص بالوصف الدلالة على نفي
الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحيا بلا مرجح لان التقدير
عدم القوائد الاخر واللازم بطالانه لا يستقيم تخصيص كلام احاد
العلماء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا
اثباتا لموضع مما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان
لا فائدة لقطع سواء فحين ان يكون مرادوا هذا كذلك فاندرج
فى القاعده الكلية الاستقراة ولا يجرى هذا فى مفهوم القبل لان
المرجح هالك طو هو انه لو لم يصير مع بالاسم لاسل المقصود لا يقال
المرجح هو نيل ابواب الاجتهاد بان يقاس السكوت على المطلق
لاما قول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المحاكمة لاسر الرابع ان تطبيق
الحكم بالنسبة المذكور صفة . ثم نعلم الوصف للحكم يقتضى
عدم الحكم عد عدم ذلك الوصف لانما الماول بافاء العلة قوله
وعدا لا يدل لان موجبات التخصيص لا ينحصر فيما ذكر فان قلت
هذا استدلال على اثبات مذهبه باطل ادلة الخصم بل مضها
فلا يكون موجها قلت اذا كانت مذهب الخصم دعوى سوت السى

الانسان الطويل لانه لو
قال الانسان الطويل
غير الطويل لا يطير
لا يستقيح العقلاء فلان
الاستبحاح لاجل انه يسم
نه ان غير الطويل يطير
وتكثير الفائدة ولانه
ولم يكن فيه تلك الفائدة
كان ذكره ترجيحيا من
غير مرجح لانه لو لم يدل
على نفي الحكم عما عدا
لكان الحكم فيما عدى
الوصوف اثنا تخصيص
الحكم بالوصوف يكون
ترجيحيا من غير مرجح
لان التقدير تقدير عدم
المرجحيات الاخر كما يروح
مخرج العادة (ولا من
هذا الكلام يدل على
عليه هذا الوصف محو
في الامل السائمة ذكوة
فقتضى عدم عدم
عدمه وعدنا لا يدل
لان موجبات التخصيص
لا ينحصر فيما ذكر اعلم
ان القاثلين بمفهوم
المخالفة ذكرنا فى

سرايئه ان التخصيص انما مل على نفي الحكم عما عداه اذ لم يخرج مخرج العادة ولم يكن (والمط)
لسؤال او حادثة او على التكم بان السامع يجهل هذا الحكم المحصور فحصلوا موجبات التخصيص
بالحكم مختصرة فى هذه الاربعة وفى نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص

لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل
الغريض الصحيح متغير) فان تبيين هذه الاشياء لا يوجد مع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه
لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ﴿٢٧٣﴾ - ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متغيرا

وهذا محال لان الجسم
لا يوجد بدون هذه الصفة
وانما وصفه تعرضا للجسم
واشارة الى ان علة التغير
هذا الوصف (وكالملاح
او الذاق) فانه قد يوصف
الشيء للملاح او الدم ولا
يراد بالوصف في الحكم
عما عداه مع ان الامور
الاربعة المذكورة غير
متفقة وقوله وكالملاح
عطف على قوله نحو
الجسم اى موجبات
التخصيص لا تنحصر فيما
ذكر نحو الجسم آه ونحو
الملاح او الدم فان موجبات
التخصيص في هذه الصور
اشياء آخر غير ما ذكرنا
(او التاكيد نحو اس
الذاب لا يعود او غيره)
اى غير التاكيد (نحو وما من
دابة في الارض فلم يوجد
الجزم فان كل الموجبات
معية الا نفي الحكم عما

واللط مع ذلك وتقيه كفى في المطر وما ذكره الخصم من الأدلة لان
الحكم منتف ما لم يتم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لطوره
على ان ما ذكره المص يصح ان يجعل دليلا على مدعاه كافيته
النسالة تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المصابقة ان لا يظهر
اولوية ولا مساواة على ما صرح به المص ايضا وكيف ادعى انهم
حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم
عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط
عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى

(قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه)
ذكر صاحب الكشف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه
هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارسين
السبع وما من طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا انما لكم
محفوفة احوالها غير ممل امرها وقل صاحب المفاتيح ذكر
في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ
دابة ولعل طائر انما هو الى الجنسيتين والى تقريرهما يعني ان اسم
الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فانا شفع بما هو من خواص
الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد
والمراد الذي حل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف
ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بخلاف
الوصف لان الكرة المعية لاسميا مع من الاستغرافية قطعية في العموم
والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجتماع اهل العربية (قوله
فلم يوجد) الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف
على نفي ما عداه مشروطة بالجزم فان لا موجب للتخصيص سوى

عداه (قوله تعالى وما من دابة (١٨) في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم
بكون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص
المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة
بل المراد كل ما يدب في الارض فلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير مخصوصة

الغلاء فلاهم لم يجدوا في هذا المثال وصف الانسان ﴿٢٧٤﴾ بالطول قائمة اصلا لكن المثال

ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط
فما واما انتفاء الشرط دائما فلان هوائه الوصف غير محصورة
ولامضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة
والسلام فانه يجوز ان يكون للكلمة واحدة معها هوائه كثيرة يعجز
عن ادراكها فهم الغلاء مادام لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجرم
بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اول فلان
ماتقوله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة
وفي نفي الحكم جماعه سهو لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره
ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب
ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة او خوف او غير ذلك
ما يقتضي تخصيصه بالذكر وقد صرحوا بأنه انما يحمل على نفي
الحكم جماعه اذا لم يظهر الوصف قائمة اخرى اصلا واما ثانيا
فلان الوصف لا يكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص
بالوصف في شيء لما عرفت فكاه فهم من التخصيص بالوصف ذكر
الوصف في الجملة واما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص
اي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم
في ان المفهوم طي يعارصه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء
الموحدات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور
شي من الموحدات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله والا لكان ذكره
ترجيها) يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث
لان انتفاء القوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرحح لحوا ان يكون
مرجح آخر غيرها (قوله ولا اقصى درجاته) فيه نظر لان
القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى
بعد التخصيص والاستقصاء وحيث يحصل الظن وهو كاف اذا قائل
بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف

الواحد لا يفيد الحكم
الكلي على انه كثيرا ما
يكون في كتاب الله وكلام
الرسول لكلمة واحدة
الف قائمة يعجز عن دركها
افهام الغلاء وقوله لكان
ذكره ترجيها من غير
مرجح في حيز المع لا ان
المرجح لا ينحصر فيما ذكر
(ولا اقصى درجاته اي
الوصف ان يكون علة
وهي لا تدل على ما ذكر
لان الحكم ثبت بعلل شتى)
جواب عن قوله ولا من مثل
هذا الكلام يدل (ونحن
نقول ايضا عدم الحكم اى
عدم الوصف) لكن
بما على عدم العلة (يكون
عدم الحكم عدما اصليا
لاحكاما شرعيا لانه علة
لعدمه) اي لا بناء على ان
عدم الوصف علة لعدم
الحكم عدم الوصف
ومن ثمرات الخلاف انه
اذا كان الحكم المذكور
حكما عدليا لا يقتل الحكم

الثبوت فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزمه (لثنت)
ان اذ لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوت لا يمكن ان يثبت بناء على عدم
الاصلي وحده ثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوت وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية

وعندهما كما في قوله تعالى قصر رربة مومنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقدر في فصل الطلاق والمقيد (ونظيره قوله تعالى من قضايتكم المؤمنات هذا لايوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) فان العادة ان لا يباح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مستثنين يتوهم فيهما اتفاقا لقول بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مستثنى الدعوة والشهادة فقال (ولا يلزم علينا امة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة قال المولى الاكبر منى فانه نفي الاخرين لان هذا ليس لتخصيص هذا دليل على قوله لا يلزم ﴿٢٧٥﴾ والمعنى ان كونه نسيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال

على نفي الحكم عما عداه (بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد لمده فلما سكوت من الدعوة يكون با تائه ليس معه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط ثبوت نسبهما ولم توجد لالانه نفي نسبهما وامان قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع (لا يقال لاحاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قل ولادة الاخيرين) اما هما فلا فان دعوة الاكبر في مستثنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخير ان ولد لى ام الولد لهما ولدا الامة فصنح ثبوت نسبهما الى الدعوة (ولا يلزم اذا قال الشهود لانهم له وارثا في ارض كذا انه لا يضل شهادتهم عدما فهذا) اى عدم قبول الشهادة عندهما (يا على ان التخصيص دال على ما قلنا) اى على نفي الحكم عما عداه فيهم من هذا الكلام ان الشهود يعلون له وارثا في غير تلك الارض فانه على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم (لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكره من الحاجة اليه (جاء شهة وبهترد الشهادة ونص لان نفي الشهة فيما نحن فيه) اى في التخصيص بالوصف اى لاني كونه شهة في نفي الحكم عما عداه والتشهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة (وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا) اى السكوت من غير الارض المذكور (سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو هما) اى ذكر المكان المذكور

ثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا وبالاتحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) لان العادة ان لا يباح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما يغني لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الرياش في حجبوركم ولو كانت الثبوت اى الامة مؤمنة في العالسا والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره (قوله في بطون مختلفة) بان تكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا (قوله

اما هما فلا) يعنى ان الفراض انما يثبت لهما من وقت الدعوة فكان انحصال الولدين الآخرين قبل ظهور الفراض فيها فيكونان ولدى الامة (قوله في ارض كذا) يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون غرضا لهما متعلقا فلا نعلم فيكون ماسا للتخصيص بالصفة من جهة انه تنقيد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص

له وارثا في ارض كذا انه لا يضل شهادتهم عدما فهذا) اى عدم قبول الشهادة عندهما (يا على ان التخصيص دال على ما قلنا) اى على نفي الحكم عما عداه فيهم من هذا الكلام ان الشهود يعلون له وارثا في غير تلك الارض فانه على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم (لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكره من الحاجة اليه (جاء شهة وبهترد الشهادة ونص لان نفي الشهة فيما نحن فيه) اى في التخصيص بالوصف اى لاني كونه شهة في نفي الحكم عما عداه والتشهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة (وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا) اى السكوت من غير الارض المذكور (سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو هما) اى ذكر المكان المذكور

هلهم بالوارث في ارض كذا فاني وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عليهن امانات الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احتوازا عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط) **بوجوب** (٢٧٦) **العدم** عند عدمه عند الشافعي

بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق (قوله عملا بشرطه فان شرط) التي ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فاما لضرورة ينتج بانتفائه وهذا دليل ينفرده الشرط والافميج مادكري الصفة من المقول والزيف جارهما وبالمجلة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة (قوله يعين ماد كرا) اي بناء على عدم علة الحكم لانه على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف) يعني لوقال ان كانت الادل معلومة فلا تؤذ زكاتها لا يجب بذلك الزكوة في الساعة خلافا له وايضا الحكم المعلوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لانتم ان الشرط هها ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء العلق عليه وهو طالع والمصان المذكوران بالشرط كلاهما شايخ في عرف الشرع والشرط في العرف العلم ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح الصائفة ما يدخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سمية الاول وسمية الثاني دها او حارجا سواء كان علة للجراءة مثل ان كانت الشمس طالعة فالهزار موقوف او معلولا مثل ان كان الهزار موقودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط العموي وطاهر

(عملا بشرطه فان الشرط ما ينتج الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به) اي بالتعلق بل يبقى الحكم على العدم الاصل حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا يعين ماد كرا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر هها ايضا (لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يثبت كالوصف وقد يقال للعلق وهو ما يثبت الحكم عليه ولا يتوقف به بالشرط بالمعنى الاول بوجوب ماد كرا بالمعنى الثاني اي ينتج المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى

الاول كالوصف شرط لصحة الصلوة فانه ينتج صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس (انه) المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لاشك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر

(قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية) بوجب عدم جواز تكاح الامة عند طول الحرية عنده
ويجوز عندنا (قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان يتكح المحصنات المؤمنات) كما ملكت
اجنائكم من حياتكم المؤمنات ﴿ ٢٧٧ ﴾ خلق جواز تكاح الامة بعدم القدرة على تكاح الحرية

فان كانت القدرة على
تكاح الحرية ثابتة بقيت
عدم جواز تكاح الامة
عنده فيصير مفهوم هذه
الآية مخصصا لقوله
تعالى واحل لكم ما وراء
ذلك وعندنا لما لم يدل
على نفي الجواز لا يصلح
مخصصا ولا ناسخا لتلك
الآية فيثبت الجواز بتلك
الآية (وهذا بناء) اى
هذا الخلاف سنى (على
ان الشافعى اعتبر
الشروط بدون الشرط
فانه يوجب الحكم على
جميع التقادير بالتطبيق
قيد) اى الحكم بتقدير
معين (وعدمه) اى الحكم
(على غيره) فيكون له
اى التطبيق تأثير (فى عدم
اى عدم الحكم) ونحن
نعتبره معه (اى تعتبر
الشروط مع الشرط
(فان الشرط والجواز

انه لا يلزم ان يكون موقفا عليه الا انه قد يجاب بانه انما تحدد السبب
فالحكم يقتضى ثبوتها والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع فى عدم المفهوم
وان لم يظهر فلا صلح عنده ويحصل الثمن المفهوم ولا نزاع فى عدم
القطع (قوله ومن لم يستطع) اى من لم يملك زيادة فى المال بقدر
فما على تكاح الحرية طينتك بمملوكة من الاماء المؤمنات عنده لا يجوز
تكاح الامة عند استطاعة تكاح الحرية ويكون هذا حكما شرعيا
ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك
وعندنا هو عدم اصل لاحكم شرعى فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعى فى ان المحصن
لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا فى المتراخي
انه ناسخ لا تخصيص وذلك لان النسخ يجب ان يكون حكما شرعيا
لاعدما أصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اى على تقدير الاتصال
ولا ناسخا على تقدير عدم الاتصال ومعه نظر لان عدم الاتصال لا يخاف
فيه فاذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز لقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد حصيما ثلاثة ايام ف
لم يستطع فالحامات من مسكننا فلم يجزوا ما فهموا صبيدا طيبا فانه لم يتم
دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فثبت على عدم
الاصلى فان قيل المعلق بالشرط يجب ان ثبت عند ثبوته وهذا فيما
ثبت قبل الشرط محال كجواز تكاح الامة قلنا يجب ان ثبت من حيث
دلالة القفل هو لا ينافى ثبوته فى الخارج قبل ذلك بعض آخر كما فى الآيات
المتعددة فى وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت
بالامر مع ان اثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق
فى الجملة الشرطية عند اهل العربية اى الحكم هو الجواز وحده

كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالشروط بدون الشرط
مثل انت فى انت طالق) اى الشروط وهو قولنا انت طالق فى قولنا انت طالق
ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو غرلة انت فى انت طالق لانه ليس بكلام
بل مجموع الشرط والجواز ككلام واحد فلا يكون موحسا للحكم على جميع التقادير
ككلام (على هذا) اى على هذا الاصل وهو انه اعبر بالشروط بدون الشرط (نحن)

لكن التعليق آخر الحكم الى زمان وجود الشرط (على ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير ﴿٢٧٨﴾ معين واعد الحكم على غيره .

والشرط قيده بمنزلة الطرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دل على ربط شي بشي وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء حزه من الكلام بمنزلة المنسأ والخبر فالشافعي الى الاول وجعل التعليق انجاءا للحكم على تقدير وجود الشرط واعد اماله على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والافتاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عدمه تخصيصا وقصرا لعنوم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الثاني فيجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا منيا على عدم دليل الثبوت لاحكاما شرعيا مستفادا من الظن ولم يكن الشرط تخصيصا اذ دلالة على عموم التقادير حتى تقتصر على البعض (قوله وكفارة اليمين) اي وحوار تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية ما يقتضي رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قل ان يحب باء على هذا الاصل وهو ان السبب يعتقد قل وجود الشرط وائر الشرط اعما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لاقى مع السببية ما قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في تنفي بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في محاور طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا ما وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولها ان الحلف عدسبب لكفارة بدليل اصاصتها اليه والحلف شرط الوقت وحوار ادائها عليه اجاما ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكثر ان حث فصيحه ما نحن فيه (قوله ما على هذا الاصل) متعلق

من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لاقى مع السببية (فابطل تعليق الطلاق والتعليق بالملك) هذا تقرير على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (وحوار تفصيل الدر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وحوار الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قل الحلول اذ اوجد السبب وهو الصاب فالدر المعلق انعقد سببا عنده فيصور التعجيل (وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي جوز تعجيل

الكفارة المالية قل الحث فان اليمين سبب الكفارة عدمه ما على هذا الاصل فثبت نفس (بقوله) الوجوب بقاء على السبب وانما ثبت وحوار الاداء عند الشرط وهو الحث (لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب وحوار الاداء كما في النكاح ما ثبت المال في الدمة مع انه لا يجب ادائه بخلاف البدني) ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في النكاح فان نفس

بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان العين سب (قوله وفي الدني
للم يثبت) أي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب
الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجمالا والوجوب في البدن اما
عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا تهكك بينهما فلا يثبت الوجوب
حيث لا يثبت وجوب الاداء ههنا قبل الشرط يكون تعجلا قبل
الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الركوة قبل
الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية أن نفس الوجوب
قديم فصل عن وجوب الاداء كافي صلوة التام والتامى فانها واجبة
لوجود السبب وتعلق الخطأ وليست بواجبة الاداء بل يظهر أثر
في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال
العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لأن
الحكم لا يتعلق بالفعل المكلف بل لا معنى له الا لخطأ يتعلق بفعل
المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت
عليكم امهاتكم انهم باب الحذف قرينة دلالة العقل على ان الاحكام
انما يتعلق بالافعال دون الاحيان وذهب الامام المرحوم وفخر
الاسلام ومن تلمذهم الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى
حرمة العين خروجها من ان يكون محلا لفعل شرعا كما ان حرمة الفعل
خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحد
والخار وايضا معنى الحرمة النع بمعنى الفعل ان الصد منع عن
اكتسابه وتحصيه بالصد مجموع والفعل مجموع عنه وهذا كما يقال
لا تنسب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت من
العبد تصرفا فيها بالعين مجموعا والعبد منعه وذلك كما اذا صلت الماء
الذي بين يديه فهذا اوكد واللع وذكر في الميراث ان المعتزلة اتهموا
انكروا حرمة الاعيان لثلاثهم نعتهم خلق القبح الى الله تعالى
بناء على ان كل محرم قبيح والاقراب ما ذكر في الاسرار ان الحل
او الحرمة اذا كان لعن في العين اضيف اليها لانه سببه كما يقال حرم
المهر فيقال حرمة الميتة لان تحريمها بمعنى فيها ولا يقال حرمت

الوجوب بالشرع
ووجوب الاداء بالمطالبة
فاما في الدنية فلا يثبتك
احدهما عن الآخر في
المال لما ثبتت نفس الوجوب
بناء على السبب اذ صحته
الاداء في الدني لما ثبت
لم يصح الاداء واما قوله
فلا يثبتك احدهما عن
الآخر ففي فضل الامر
يأتي ان في العبادة البدنية
يعك نفس الوجوب
عن وجوب الاداء

وبجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل (وهو ان) نعتبر الشرط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في لنا انت طالق فلا ينفذ سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط (فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان المين انقضت البر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببا للحث لا لم ينفذ سببا عندنا لاختلف الحكم في المسائل المذكورة فيصور تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عدو وجود السبب قطعاً ولا يجوز تجهيل النذر والكفارة عندنا لان التحصيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحث عندنا فان المين لم ينفذ سببا للكفارة لانها

شاة العير لان حرمتها لاحترام الملك (قوله وعندنا لا ينفذ) اي المعلق سببا للحكم الا بعد وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لانه من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التطبيق مانع للمعلق من الاصول الى الحكم والاسباب الشرعية لاتصير اسبا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومقتضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع حلة البيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعة مثل انت طالق عدا واجيب بان التطبيق عين وهي تحقق الروفة اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها تثبت الحكم ولا يجاب في وقته لان الحكم متحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ ازال من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لا يلزم ان يصل الى المحل كما ينبغي ان يلزم اذا قال للاجبية انت طالق واجب فانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التطبيق محل كلاما صححناه عرضة ان يصير سببا كشرط البيع حتى لوعلق بشرط لا يرجي الوقوف على وجوده لغايات طالق ان شاء الله (قوله فيصور تعليق الطلاق والعتاق بالملك) بشكل ياروى عن عبد الله بن عمر بن العاص رضى الله تعالى عنه انه حث امرأة فاولا ان زوجها الا بزيادة صداق فقال ان تروحتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث معسر لا قبل التأويل ولا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحث عندنا) لو حث الاول المين انقضت البر وصحت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون المين مفضيا اليها لامتناع اقصاء الشيء الى ما لا يتحقق الا بعد عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقريره عدو وجود المسبب المين لا يبقى عدو وجود الكفارة لانها

انقضت البر والكفارة انما تجب على تقدير الحث فلا يكون المين سببا للكفارة بل (انما يكون) هي شرط لها والحث سبب

وفرقه بين المال والبدني غير ﴿٢٨١﴾ صحيح اذا المال غير مقصود في حقوق الله تعالى واما المقصود

بجاز انما يكون بعد الحث الذي هو تنقض اليقين من السبب هو الحث لكونه
مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهناك لمكنها لا توجد بدون
اليقين فيكون شرطا ولذا قال ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يصح
اليقين الى الكفارة بطريق الانقلاب والحلقية من البر كالصوم
والاحرام بمعنى ان ارتكاب محظور لهما بعد الارتكاب يصير ان
سلبين لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان
يقى الحلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يقي بعد انقطاع
العلة كالمهر يقي بعد انقطاع الكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة
لا يحاب الاصل لا لبقاء الحلف بل لبقاءه في القابو في كون سبب الكفارة
هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليها (قوله ورفقه)
اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية فانه يفصل في المالية
الوجوب عن وجوب الاداء فيحقد التسوية لم يجز الاداء بخلاف
البدنية بل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادت وهو فعل
يأشبهه العبد بخلاف هوى نفسه استاء لمرصات الله تعالى فالمال
لا يكون مقصودا في ذلك بل آله يأدى بها الواجب بمنزلة منافع
الدين فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود هو وجوب هو
الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يجمع تمام السببية فيهما جميعا
واما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومعالجة
هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامران الوجوب
يفصل عن وجوب الاداء في البدنية واما قال في حقوق الله تعالى
لان المال هو المقصود في حقوق العباد به يتمتع الانسان ويدهم
الخمران (قوله وتبين الفرق) لما حصل الشافعي التعليق بالشرط
بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في انه لا يجمع السبب عن الانقضاء واما
يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التأجيل اعتمادا على التمهيد
تأخير لروم المطالبة ولا معنى لمعه السبب عن الانقضاء والمالك من
الثبوت اذ لاهية لتأثير الشيء مما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل
في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لصورة دفع الثمن

هو الاداء فيصير
كالبدنية وتبين الفرق
اي على مذهبا ومن
الشرط وبين الاجل
وشرط الخيار فان هذين
دخلتا على الحكم اما
الاحل فظاهر فانه داخل
على الثمن لا على البيع
واما حيار الشرط فلان
البيع لا يمتثل للخطر واما
ثبت الخيار بخلاف القياس
فدخله على الحكم دون
السبب اسهل من دخوله
عليهما واما الطلاق
والعتاق فيمتثلان للخطر
اي الشرط والبيع لا يمتثله
لانه يصير بالشرط قارا
فشرط الخيار شرع
مع الباقي فان كان داخلا
على السبب يكون داخلا
على السبب والحكم معا
فدخله على الحكم فقط
اسهل من دخوله عليهما
واما الطلاق والعتاق
فيمتثلان الشرط
والاصل ان يمتثل
التعليق في السبب كيلا
يتمثل الحكم من السبب

ولا مانع من دخوله على السبب ويدخل عليه بخلاف البيع

والضرورة يندفع بدخوله في مجرد الحكم بان يتعد السبب ويتأخر
الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ
البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله في
السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به
واما الغلاق والعناق فهما من الاسقاطات دون الاثبات فيتملان
الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم
تأخير الحكم عن سنده وان يحمل الشيء على كاله وكال التعليق ان يدخل
على السبب اذ لا ضرورة لها في الاقتصار على مجرد الحكم وحل
التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اى الشرط
لكونه من الاثبات فيصير بالشرط قاراً وهو حرام محض ولقاتل ان
يقول الاعتاق ايضا من الاثبات دون الاسقاطات على ماسق من انه
اثبات الحياة الحكمية لازالة الرق (قوله الباب الثاني) من البابين القدين
اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بأداة اللفظ للحكم
الشرعي من الوحوب والحمة وغيرهما وذلك مساحت الامر والهي
(قوله اللفظ المفيد له) الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الحر
والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليعرج
المفرد عن مورد القسمة فلا ينفص حد الانشاء به ضرورة انه لفظ
لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس
اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب
كخبر النارع ولم تعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض
كقول القاتل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي
وهذا غير مصور فيه صلى هذا لاحاجة الى ان يقال المراد احتمال
احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما
يوصف به القاتل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة
الحر لواقع والكذب عدمها تعريف الحرهما دور لا نقول
هذا تقسيم باعتبار الارام المشهور لا تعريف ولو سلم ماهية الحر
والانشاء واصحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف

الباب الثاني في اعادة
الحكم الشرعي اى اعادة
اللفظ الحكم الشرعي
كالوجوب والحمة
ونحوهما اللفظ المفيد له
اما خبر ان احتمل الصدق
والكذب من حيث هو
اى مع قطع النظر عن
العوارض ككونه خبر
مخبر صادق او انشاء ان
لم يحتمل

الخبر من حيث انه مدلول لفظ الحرام من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هنا لفظ فلا دور (قوله واخار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم ثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك موحه اعادته للحكم الشرعي ان يجعل الالبات مجازا عن الامر والتي مجاز عن الهى فيفيد الحكم الشرعي باطل وجه لانه اذا حكم بقوت الشيء اوفيه فان لم يتحقق ذلك ثم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاثبات للمأثور به كذب الشارع قال قلت هذا اما يتصور اذا كان الحرام على حقيقته واما اذا حصل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاثبات بالفعل قلت نظرا الى طاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات يرصن الحرام الذي هو مجاز عن الامرا هو مجموع المستداه والخبر ام خرافة بناء وحده قلت ميل صاحب الكشف الى الثاني وان المعنى والوالدات يرصن وبعضهم يميلون الى الاول ربما منهم ان خبر المستداه لا يكون جملة انشائية وقدسيا ذلك في صرح انطيس (قوله واما الانشاء) فهو اما ظلى او غير ظلى وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما في محبة اعادة الحكم الشرعي هو الامر والهوى اذ هما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول سبب الامر انتهى قال الامام السرخسي احق ما ابتداه في البيان الامر والهوى لان معظم الابتلاء لهما ولم يقتضيهما معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام واما اقل ههالان المعنى في علم المعاني هو استعمال لكثرة مباحثه (قوله فالامر قول القائل استعلاء) اى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افضل احتراز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس بما

واخار الشارع كقوله تعالى والوالدات يرصن اولادهن اكد اى من الانشاء (لانه ادل على الوجود) اعلم ان اخار الشارع يراد به الامر مجازا واما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأثور به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع والمأثور به ان لم يوجد فى الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة فى وجود الأمر عدل الى لفظ الاخبار مجازا (واما الانشاء فليعترن اقسامه ههنا الامر والهوى) فالامر قول القائل استعلاء افضل والهوى قوله استعلاء لاتعمل

هو طريق الخضوع أو القسوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدنى للأعلى أصل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب إلى سوء الأدب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرؤن محازا أي تُشبرؤن والمراد بقوله أفضل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة استحقاق أفضل من الفعل م لا تزاع في أن الأمر يطلق على نفس صيغة أفضل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الأمر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء واحتجز بقوله غير كلف عن الهوى ويرد عليه نحو اكفف الفهم إلا أن يراد غير كلف من الفعل الذي استقت منه صيغة الاقتضاء والاعتبار الثاني وهو كون الأمر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى القول ومعنى المصدر والتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الأول أنسب لأنه حمل الأمر والهوى من أقسام الأنساء والانشاء فسيما من ألفظ المقيد لكن يرد عليه أنه إن أريد اصطلاح العربية بالتعريف غير جامع لأن صيغة أفضل عندهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره وإن أريد اصطلاح الأصول فيرمي مانع لأن صيغة أفضل على سبيل الاستعلاء قد يكون لتعديدهم والتجديد نحو ذلك وليست تأمر لا يقال المراد صيغة أفضل مرادا بها ما يقدر منها بعد الإطلاق لا تقول نعم يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو طعن من أصل ويرد على عكس التعريف قول الأدنى للأعلى أصل نلتجأ أو حكاية عن الأمر المستعلى فله أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يمدى العرف بقول هذا القائل الأدنى بل بقول الملحق عنه ومنه استعلاء من جهته (قوله والأمر) إذا صرح المصنف دون الكناية لأنه أراد الاسم دون المسمى كما يقال الأسد حقيقة في السبع محذور غيره يعني أن الأمر حقيقة في صيغة أصل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل محارعة الجمهور

(والأمر حقيقة في هذا القول اتصافا محاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على أنه) أي على أن الأمر (للإيجاب يدل على إيجاب فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لأن فعله أمر حقيقة وكل أمر للإيجاب احتموا على الأصل) وهو أن الأمر حقيقة في الفصل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيدي معه وعلى الفرع) وهو أن فعله عليه السلام للإيجاب (قوله عليه السلام صارا كما رأيتوني أصلي

وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركاً فقد ذهب أبو الحسين
البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء
والفعل والصفة والشأن ليزدد الدهن صد علاقته الى هذه الامور
ورد بالمرح بل ينادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة القدر
المشترك بين الفعل والقول اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز
والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان
الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب
تمل على ان فعل النبي عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة
انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بمفهوم
المشترك ليكون قولنا كل امر تاملا للقول والفعل فالقول يكون فعله
عليه السلام للايجاب فرع على كونه امر فالخاصل انه اذا نقل
عن النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعيا او خاصا به
فلا يجاب اجابا ان كان ياما لحمل الكتاب يجب اتباعه اجابا وان
كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امر الى عليه السلام بكذا
وهل يجب عليا اتباعه ام لا نقل البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو
الختار والمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والباقي
متفرع عليه وهو ان فعل الى عليه السلام للايجاب فاختصوا
على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه
الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم
فشارعهم في الامر نصيب من امر الله وامثال ذلك واختصوا على
المرع بقوله عليه السلام صلوا كما ارثتوني اصلي فله حين شغل
عن اربع صلوات يوم الحديق فضاها مرتبة حبت بهذا النبي
ان فعله واحب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى
واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله واجب فان قلت اي حاجة
الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه
مع ابقائه على الاصل وموته بادله مات بدليل مستعمل (قوله قلنا)
لما احتج الخصم على كل من الاصل والمرع على حدة اخضع المرع

قلنا ليس حقيقة في الفعل
لان الاشتراك خلاف
الاصل ولانه اذا فصل ولم
يقل افضل يصح نفيه اي
نفي الامر اي يصح لعله
وعرفا ان يقال انه لم يأمر
ومن هذا الدليل ظهر
ان الامر الذي هو مصدر
ليس حقيقة في الفعل
الذي هو مصدر لكن
لم يثبت بهذا الدليل
ان الامر الذي هو اسم
ليس بمعنى الشأن (وتسميته
امر اجماعا اذ الفعل يجب
به قوله اذ الفعل آه بان
لعلاقة المجاز بين الامر
والفعل

على بطلان كل منهما مع اشارة الى الجواب عن احتياجه
والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة
في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اما قائلو كان
حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله
بالتفاهم فلا يرتكب الابدال والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه
راجع على اشتراك لكونه أكثر واتما قيدنا بقولنا انه موضوع له
بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب
الاشتراك لجوار ان يكون موضوعا لقدر المشترك بينهما كالحوان
فانه حقيقة في الانسان والقرص وليس بمشترك بل هو متواطىء الثاني
ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لم يصح نفيه عنه لان امتناع النفي
من لوازم الحقيقة واللازم لقطع بان من فعل ضلأ ولم يصدر
عنه صيغة افعل يصح حرما ولما ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول
اعم الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة
على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل
ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق
حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح
وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على
نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء
والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلأ في ان الاول
هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني
هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم احاب عن احتجاج
الحصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون
برشيد وغيره من الآيات من قيل المصار باعتبار اطلاق اسم السبب
على السبب بناء على ان الفعل يجب بالامرو ويتب به فيكون من اناره
وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية
المعول بالمصدر كتسمية المشئو اي المقصود بالشان الذي
هو مصدر سألت اي قصدت وذكر الامام في الحصول ان الاظهر

سلطانة حقيقة أي في الفعل (لكن) ﴿٢٨٧﴾ الدلائل تدل على أن القول بالإيجاب لا الفعل أي الدلائل

التي تدل على أن الأمر للإيجاب تدل على أن الأمر القول للإيجاب لا الفعل قلن تلك الدلائل غير قوله تعالى طمئذ الذين يخالفون عن أمره يردنهم الأمر القول ولا يمكن جعلها على الفعل وسبأ وأما قوله تعالى طمئذ الذين يخالفون عن أمره يردنهم الأمر في أمره أن كان واجبا لا يمكن الله تعالى أن لا يمكن جعله على الفعل وأن كان واجبا إلى الرسول فالقول مراد اجبا فلا يحتمل على الفعل لأن المشترك لا يرد به أكثر من معنى واحد على أن لا يحتاج إلى إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج إلى إقامة الدليل على أن الأمر للإيجاب لا تدل على أن الأمر للإيجاب لا تدل على أن الفعل للإيجاب (والهذه) أي الأمر العولي (كف) للمقصود وهو الإيجاب والردف خلاف الأصل

أن المراد من لفظ الأمر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فأتبعوا أمر فرعون أي أطاعوا فيما أمرهم به وأما أمر فرعون برشيد فوصفه بالرشد من باب وصف الشيء وصف صاحبه (قوله سلنا) لما كان الأصل وهو كون الأمر حقيقة في الفعل بخلاف ما يمكن إثباته بالقل من أئمة الفقه أو الشيوع في الاستعمال سلموا اشتغالهم من مباحث الأصول وهو كون الفعل موجبا أو غير موجب فأيضا التفرع أولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا أما الأول فلأن الدلائل المذكورة على كون الأمر للإيجاب إنما تدل على أن الأمر بمعنى القول المخصوص للإيجاب لا يدل على أن الأمر بمعنى فعل النبي عليه السلام للإيجاب على ما سبأ في بيانه واستدل البعض على أن الفعل غير مراد بأن القول مراد اجبا فلا يرد الفعل لأن المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك عرض عن الاستدلال إلى المنع لأن الخصم هو الذي يستدل على كون الأمر للإيجاب فلا كان أو عملا كيفنا أن نقول لأنهم أن الأمر بمعنى الفعل مراد من الأدلة الباطنة على كون الأمر هو وجوب أما في غير قوله تعالى طمئذ الذين يخالفون عن أمره فظاهر على ما سطره وأما في هذه الآية فتوقفه على عموم المشترك وهو م وأما الثاني وهو إبطال كون الفعل موجبا فلأن تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الأصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا فقط موضوع للإيجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للإيجاب مقرر إلى ما هو خلاف الأصل فلا يرتكب الأبدال كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك والاطلاق الترادف على توافيق القول والفعل في الدلالة على الإيجاب خلاف الاصطلاح لأنه إنما يطلق على توافيق القظتين لكن المقصود واقع وقد يقال إن الموضوع للمعاني إنما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الإيجاب هو القول لا الفعل وأيضا المقصود بالأمر من أعظم المقاصد لكونه من الأحكام المؤدية إلى التواب والعقاب فيصعب أن يختص بالصعق ولا يحصل غير ما كقاصد الماضي والحال والاستعمال لا يحصل إلا بصيغها

وإيجاب فعلهم استعمل قوله صلوا على أنه أكر على الإيجاب صوم الوصال وخلم الحال مع فعل

وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في المنظومة المقاصد في حين
المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للإيجاب لان القائمين به
لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع الهي
عليه السلام في افعاله التي ليست سهو ولا طبع ولا غنصة به للدلائل
الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اعتماد الدال عليه بل تعدده
لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة
فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على القرع فلان
كون فعله موجبا مستعاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني
اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والاما احتجاجهم الى هذا الامر
بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المص تسامح
لان القول بان كون الفعل موجبا مستعاد من هذا الحديث هو عين
دعوى الخصم والاقرب ان يقال وحب اتباع في الصلوة ثبت
بهذا الحديث لان الفعل قالو حب هو القول لا غير ثم مارض تسامحكم
بالسنة عماروى ابو سعيد الخدرى ثنا رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم يصلي باصحابه اذ حلق عليه هو صعبا على يساره فلما رأى ذلك
القوم القوا واما لهم فلا قضى صلواته قال ما جعلكم على القائفكم فاعلمكم
قالوا رأينا انك اقيت فعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام اتاني
فاخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليظن قد رأى في نعليه
قدرا عليهم صهه وليصلي فيهما وعماروى انه عليه السلام واصل
فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ما يكمن مني يطمنني
ربي ويسقيني فلو كان العمل موجبا لما انكر عليهم ونم ما قال الامام
الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض
دليلا ولم يصبر مخالفتهم في البعض دليلا (قوله موجه) لما فرغ من بيان
ما هو المدلول الحقيقي لفظا لا مرسى في بيان ما هو المدلول الحقيقي لسماء
اعنى لصيغة اصل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب
الشافعي الى ان موجب الامر اى الاراء البات به التوقف لانه يستعمل في
معان كثيرة فمعناها حقيقة اتباعا ومعناها محار اتباعا فمعناها الملاقاة يكون محتملا

وموجبه التوقف عند
ابن سريج حتى يبين
المراد لانه يستعمل في معان
مختلفة وهى ستة عشر
١ (الايجاب) كقوله تعالى
واقيموا الصلوة ٢ (الدب)
كقوله تعالى فكاذبوهم

التأديب كقوله عليه
السلام كل مما يليك
٤ الارشاد كقوله تعالى
واشهدوا اذا تباعدتم
٥ الاباحة نحو كلوا
٦ التهديد نحو اعموا ما
٧ ستم الاثنان نحو كلوا
بما رزقكم الله ٨ الاكرام
نحو ادخلوها بسلام
آمنين ٩ التحيز نحو فأتوا
سورة ١٠ التضمين نحو
كونوا فرقة ١١ الاهانة
نحو ذق انك انت العزيز
الكرام ١٢ التسمية نحو
اصبروا او لا تصبروا
١٣ الدماء نحو اللهم
اعف عن ١٤ التقي نحو الا
ايها الليل الا انجلي
١٥ الاحتقار نحو اتقوا ما
اتم ملقون ١٦ التكوين
نحو كن فيكون (قلنا
لوجب التوقف هنا
لوجب في الهم لا استعماله
في معنى) وهي التبريم
كقوله تعالى لا تأكلوا
الربوا والكرهه كالمهي
عن الصلوة في الارض
المصوبة والتزبه نحو
لا تمس تستكثر والتضيق
نحو ولا تمدن عينك

لمعان كثيرة والاحتمال توجب التوقف الى ان تبين المراد بالتوقف
عنده في تعيين المراد عند الاحتمال لاقى تعيين الموضوع له لانه عنده
موضوع بالاشراك المعنى للوجوب والندب والاباحة والتهديد
وذهب الفزالي وجاعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له لانه
الوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا (قوله التأديب)
هو قريب من التدب الا ان التدب لواب الآخرة والتأديب لتهذيب
الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه
يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التوقيف ويقرب منه الانذار
مثل قوله تعالى قل تجتمع بكفره قليلا فانه ابلاغ مع تخوف وقوله كلوا
للأثمنان على العاد بقرينة قوله بما رزقكم الله وقوله ادخلوها الى الحمة
للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اى امكننى حملته لفتى لانه
استطاع تلك البلية حتى كان انجلاها بالصبح من قبل الحالات التى
لارجاء في حصولها وقوله اتقوا احتقار لمصر المصرة في مقابلة
المجرة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو اليجاد (قوله قلنا اصل)
دليل التوقف بانه مقبوض بالمسمى فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان
موجه ليس التوقف لعدم الضرورى بان ليس موجه افضل ولا تفعل
واحدا ثم ما رصده بانه لو كان موجه الامر هو التوقف لكان موجه
النهى ايضا التوقف لانه امر بالامهات وكف النفس عن الفعل ثم
ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول
انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان
حقائق الالفاظ بان لا يتحقق جعلها على معانيها لاحتمال نسخ او
حصول او بحد او اشتراك الباقى ان الاحتمال انما ينافى القطع فاحد
المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعى ان الامر يحكم في احد المعاني
بحيث لا يتحمل غيره اصلا بل ندعى انه ط في الوجوب ملاوي يتحمل الغير
وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يتحمل عليه حتى يوجد صارف
عنه وهما نظر اما الاولان الواقعين في الامر واقفون في الهى
وسوى الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك لان التوقف

الصواب كرامى والمشي في نعل واحد (ولان النهى امر ٢٩٠ بالانتهاء) مطلق على قوله

في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب
اوراجحما وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك
والتوقف في النهى توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو
التعريم اوراجحما وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل
ماتوقف في ككل منهما توقف فيما يحتمله فمن ايس يلزم التساوى
وعدم الفرق بين افضل ولافضل واما تأيلا لان الاحتمال في الامر
والنهي احتمال نلش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع
او الشبوع وكثرة الاستعمال فابن هذا من احتمال تدل الاشخاص
او احتمال الالفاظ لتبر معانيها الحقيقية عند الاخلاق (قوله وبيان

العاقبة نحو ولا تمنعوا) هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها
لا تمنعوا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب
ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تمنعوا الله ما لا مما يعمل
الظالمون والياس نحو لا تمنعوا (قوله وهذا الاحتمال) اى اعتباره
والتوقف بسببه بطل الحقائق (قوله وعبد العامة) اى اكثر العامة
ان موجب الامر واحد لان العرض من موصع الكلام هو الافهام
والاشتراك محل به فلا يرتكب الاعتدال الدليل وهذا ينفي القول
باشتراك لفظ بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي وابيهما
وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة
ونقل عن ابن سريج ولا يبق القول باشتراككم معنى بين الوجوب
والندب لان موجبه واحد وهو الطلب حازما كان اوراجحما وقد
يبرعه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب
اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حايضا واحد وهو الادب في الفعل
مختلف القائلون فان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة
في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحاب المالكة انه الاباحة
لانه لطلب وجود الفعل وادناه التيقن اما حته وقال ابو هاشم وجاعة

لا يستعمله في معان
(فلا يبق الفرق بين
قوله افضل ولافضل)
لانه يصير موجبهما
التوقف والفرق بين
طلب الفعل وطلب الترك
ثابت بديهية (وهذا
الاحتمال يبطل الحقائق
يمكن ان يراد بها حقائق
الاشياء فانه لو اعتبر مثل
هذا الاحتمالات يجوز
ان لا يكون زيد زيدا
بل عدم الشخص الاول
وخلق مكانه شخص آخر
وهو على مذهب
السوفسطائية الذين
حقائق الاشياء ويمكن
ان يراد حقائق الالفاظ
اذ ما من لفظ الاول احتمال
قريب او بعيد من نسخ
او خصوص او اشتراك
او محاذ فان اعتبر هذه
الاحتمالات مع عدم
القرينة يبطل دلالات
الالفاظ على المعاني
الموضوع لها (وايضا

لم ندع انه محكم وعبد العامة موجب واحد اذا اشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة (من الفقهاء)
عند بعضهم اذى الأدنى والندب عند بعضهم ادلاء من ترجيح جانب الوجوب وادناه الندب
والوجوب عند اكثرهم قوله تعالى فليصد الذين يخالفون عن امر ما ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب

٢٩١ ﴿﴾ خوف أصابة القنّة أو العذاب بمخالفة الأمر اذ لو لا ذلك الخوف

هجم التهذيب فيكون
للمأمورة واجبا اذ ليس
على ترك غير الواجب
خوف القنّة أو العذاب
(ان يكون لهم الخيرة
من امرهم) قال الله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله أمرا
ان يكون لهم الخيرة من
أمرهم القصص والله اعلم
بمعنى الحكم وأمر مصدر
من غير لفظه أو حال
أو عجز ولا يمكن ان يكون
القصص ما هو المراد من قوله
تعالى فمضاهي سبع
سموات لأن عطف
الرسول على الله تعالى يمنع
ذلك فمعنى ان المراد
الحكم والمراد من الأمر
القول لا الفعل لأنه ان اراد
الفعل لما ان يراد فعل
القاضي المقضي عليه
والاول لا يليق لان الله
تعالى اذ فعل فعلا فلا
معنى لفي الخيرة وان اراد
فعل المقضي عليه فالمراد
اذا قضى أمره فالاصل
عدم تقدير الله وايضا

من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه التدب لانه
لطلب الفصل فلا يمن رجحان جانب على جانب الترك اذ انما
التدب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع من الترك أمرا اذ انما
على الرجحان وقال أكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل
في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جهة
للاباحة أو التدب حمل القصصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب
المعقول ولما كان هذا اثباتا فائدة المترجيح اعرض عنه المعنى وشمسك
بالصحة ودلالة الاجماع اما النص فأثبت منها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون من أمره ان تصيهم فتنة او يصيهم عذاب اليم فان تعليق
الحكم بالوصف منعر بالمعية فتفهم وجدهم من اصالة القنّة
في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون سبب مخالفتها الأمر
وهي ترك الأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم
لا عدم اعتقاد حقته ولا حله على غير ما هو عليه بان يكون ملوحا
والدب مثلا فيحصل على غيره يقال حلقني فلان عن كذا اذا اعرض
عنه وانت فاصد اياه قبل عليه فالعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله
أو امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تعيين المخالفة
معنى الأمراض اي يمرضون عن الأمر ولا يأتون بالمأمورة فسوق
الآية للتحذير عن مخالفة الأمر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف
القنّة أو العذاب اذ المعنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون
في مخالفة الأمر خوف القنّة أو العذاب الا اذا كان الأمر
واحدا اذ لا يجوز في ترك غير الواجب لا يشال هذا اعلم على
تقدير وحب الخوف والحدز بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين
البراع وعلى تقدير كون أمره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع
في كون بعض الأمور ملوحا بل لا نقول لا نزاع في ان الأمر قد يستعمل
للإيجاب في الجملة والأمر بالحدز من هذا القليل بقرينة السياق وانه
لا معنى هنا للتدب أو الاباحة بل الحدز من اصالة المكروه واجب
وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود يكون عاما

يكون المعنى اذا حكم جعل لا يكون الخيرة والحكم جعل مطلقا لا يوجب في الخيرة اذ يمكن ان يكون
الحكم بإباحة فعل او تدب وان اوجب ذلك فهو المدعى فليان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل

٢٩٢ ﴿مَامَنْتَكَ إِنْ لَمْ تُجِدْ أَمْرًا﴾ (الذي لم يجد أمرا) ﴿وَجِبَ ٢٩٢﴾ (الواجب) ﴿أَمْ قَوْلُنَا لَنْ يَكُونَ﴾

لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لأن المدعى أن الأمر المطلق للوجوب ولا نزاع في أنه قد يكون لغيره مجازا بمجولة القرائن والاقرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر والحق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراما تركا لواجب يلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لهمو بهما بالوقوع في سياق التي وفي أمرهم الله ورسوله جمع للتصميم والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهم شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم الطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع أوامرهما بدليل وقوع الأمر بمكره في سياق الشرط مثل إذا جاءك رجل فأكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق التي ثم لانهما من بيان الأمرين أحدهما أن القضاء هما معنى الحكم وتحقيقه أنه تمام الشيء قولنا كافي قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا إياي حكم أو فلا كافي قوله تعالى قصصهن سبع سموات أي خلقهن وأقر أمرهن ولا يخفى أن الاسناد إلى الرسول يأتي من هذا المعنى تبعا لأول وأما إطلاقه على تعلق الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث أنه وجه فجاروا بهما أن المراد من الأمر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى إذا قضى أمرا أي إذا أراد شيئا وذلك لأنه لو أراد فعل فلا معنى لشيء حيرة المؤمنين منه ولو أراد حكم بفعل لوتى أخرج إلى تقديره وهو خلاف الأصل وعلى تقدير ارتكابه لا تصح نفي الخيرة على الإطلاق لجواز أن يكون الحكم بدفعه منى أو احتجته حيث يستلزم الخيرة على تقدير أن يكون الحكم فعل موجبا لشيء الخيرة يمتد المدعى وهو أن الأمر مالم يفتضى نفي الخيرة لعدم لزوم التامع والاشياء فظهر أن المراد من الأمر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص أما معنى المصدر أو معنى الصيغة سواء حمل أمرا بصا على المصدر أو التمييز لاقى الحكم من الأتباع أو الحال على أن المصدر معنى اسم الفاعل كما يقول جاني ريدراكا ما عسى ركوبه ومها قوله تعالى مامنتك أن لا تجد أي

إذا اردته أن تقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز من سرعة الإيجاد ذهب الشيخ الإمام أبو منصور إلى أن هذا مجاز من سرعة الإيجاد والمراد التثبيل حقيقة القول وذهب فخر الإسلام إلى أن حقيقة الكلام مرادة بالاجرى الله تعالى سنته في تكوير الأشياء أن تكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام المعنى المتز من الحروف والاصوات وعلى المذهب يكون الوجود مرادا من هذا الأمر أما على المذهب الثاني فظاهر وأما على المذهب الأول فلا نه جعل الأمر حقيقة قريبة للإيجاد ومن سرعة الإيجاد بالكلم بهذا الأمر وزعم وجود الأمور عليه ولولا أن الوجود مقصود من الأمر لما صح هذا التثبيل فيكون الوجود مرادا بهذا الأمر أي أراد الله تعالى

(مامنتك)

أنه كلما وجد الأمر يوجد الأمور به (فكذا في كل أمر من الله تعالى لأن معناه كن فاعلا

مانعتك من السجود على زيادة لا أو ما دعاك الى ترك السجود مجازا
 لان المانع من الشيء داع الى تقيضه والاسفهام للتوبيخ والانكار
 والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للإيجاب ليسحق
 تاركه الذم والامه ان يقول انك ما اومئني السجود فسلام اليوم
 والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الاعلى كون الامر بالسجود
 للوجوب ولا نزاع لاحد في استحمال الامر لذلك واعا التنازع في كونه
 حقيقة له وخاصة قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة
 مع قوله اذ امرتكم دون ان يقول اذ امرتكم امر ايجاب والزام دليل
 على ان الامر المطلق للوجوب وهو للمدعى اذ لا نزاع في ان المقيد
 بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء
 اذا اردناه ان يقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام
 مجاز من سرعة الابداد وسهولة على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا
 لغائب اعني تأثير قدرته في المراد فالشاهد اعني امر المطاع للطبع
 في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا انتقار الى مراو له
 عمل واستعمال آله وليس هما قول ولا كلام وانما وجود الاشياء
 بانخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بمصم
 الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء
 ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمنع تكوينها تغيرها والمعنى نقول له
 احب فحصد عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الاول القسام
 بدأت الله تعالى لا الكلام المعنوي المركب من الاصوات والحروف
 لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلل ولانه يستحيل قيام
 الصوت والحروف بدأت الله تعالى وبالم يتوقف خطاب التكوين
 على الفهم واشتغل على اعلم التوائد وهو الوجود حار تعلمه
 بالعدم بل خطاب التكليف ايضا ارى فلا بد ان يتعلق بالمعصوم
 على معنى ان الشخص الذي سيوحده مأمور بذلك وبعضهم على
 ان الكلام في الاول لا يسمى خطا حتى يحتاج الى محاطة وعلى
 الدهين اي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا او حقيقة يكون
 الوجود والحدوب مراد من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظ

لهذا الفعل اي يكون
 الوجود مراد في كل امر
 من الله تعالى لان كل امر
 فان معناه كن فاعلا لهذا
 الفعل فقوله صل اي
 صكن فاعلا للصلاة
 وزك اي كن فاعلا
 للزكوة ثبت ان كل امر
 امر بالكون فيجب ان
 يتكون ذلك الفعل (الا ان
 هذا) اي كون الوجود
 مرادا من كل امر
 بعدم الاختيار فلم يثبت
 الوجود وثبت الوجوب
 لانه مقض الى الوجود
 وغيره من النصوص)
 كقوله تعالى اصصيت امري
 وقوله واذا قيل لهم
 اركعوا لا يركعون
 (ولهم فان كل من يريد
 طلب الفعل جز ما يطلب
 بهذا المعنى

لان معناه نقول احدث فيحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود
 حقيقه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الایجاد اى نظره الواقع
 موقعه النازل متقلته حيث مثل سرعة الایجاد بالتكلم بهذه الكلمة ويرتب
 وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح
 هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب
 ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن
 يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانهما كلهما من قبيل امر كن لان
 معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد
 في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف
 هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان
 كل امر من الله تعالى طلبا فكون يجب تكون المطلوب اى حدوث
 الشيء فى امر التكوين وحصول المأمور به فى امر التكليف الا انه لو جعل
 الوجود والتكون مراد من جميع الاوامر حتى امر التكليف لم اعدام
 اختيار العبد فى الاتيان بالعمل المكلف به بان يحدث الفعل شاء اولم
 يشأ كما فى امر الایجاد وح بطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون
 للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تامعا لمشيئة الله تعالى وما
 يساؤ الا ان يشاء الله والالصار ملحقا بالمجادات فلم يثبت كون
 الوجود مرادا فى كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود
 للامر الى لزوم الوجوب له لان الجوب مقض الى الوجود نظرا
 الى العمل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان
 لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جاب
 الامر يوجب وجود المأمور به حقيقه واعتبار كون المأمور
 بخلافه مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعين فاعتبرنا
 بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن
 الوجود وقلنا بترأخي الوجوب الى حين احتباره من قلت على
 هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود وارادته محازا فى الایجاب
 قلت نعم بحسب الامة لكنه حقيقة شرعية فى الایجاب اذ لا وجوب

الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللفظة
وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل
وارادته مع المع عن القبيض وهو ايجاب والزام لكن من العباد
لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة
لغوية في الايجاب بمعنى الاوام وطلب العمل وارادته جزما حقيقة
شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم
والعقاب لا بمعنى ارادة وجود العمل والادلة يدل بعضها على
الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لانهم ان صيغة الامر
في اللفظة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد
تكون معها فيحصل المأمور به في اوامر الله تعالى وقد تكون
بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر
العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بين اوامر التشرع بمخازن لغوية
وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من
غير تخلف وتراخ فكان ازيا لرم قدم الحوادث وايضا اذا كان
اريا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما بيني عنه
الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتحميل لسرعة التكوين من غير قول
وكلام ومنها قوله تعالى اعصيت امرى اى ترصت موجب
دل على ان تارك المأمور به خاص وكل خاص يلحقه الوعيد لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نازحهم حالها فيها اى
ما كسا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوحوب ومنها
قوله تعالى واد اقل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر
وهو معنى الوحوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والدم على
ترك المأمور به واوسلم من اين يعلم الوحوب في مطلق الامر قلنا
من ترتب الوعيد والدم على نفس مخالفة الامر المطلق . واما
دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوحوب
فلاتفاق اهل العرف واللسان على ان من يريد طلب الفعل مع المع
عن تركه يطلبه بثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب العمل حرما

هو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير تكثير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الاقاط (قوله مسئلة) اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحرره فاختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا يفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاماحة والوجوب او الدلب زيادة لابد لها من دليل وقيل للدلب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضى الله تعالى عنه اذا انصرف من الجمعة فساوم ثشي وان لم تشتره وقيل للاماحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واحيب بان المثال الجري لا يصح المساعدة الكلية لجوار ان ثبت الدلب والاماحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا بعد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه والعرض ذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى واتعوا من فضل الله للامحباب لما روى عن رسول الله انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلى قوله تعالى فاذا قصيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر لا يباحه عند الاكثرين ولو حووب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للدلب بما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الجبل على ما يقتضيه المقام عند انصاف القرينة (قوله مسئلة) قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاماحة او الدلب فقد رجم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والحصاص بجارواظ ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما انت كونه حقيقة فلو حووب خاصة وبني الاستزك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاماحة او الدلب وقال هذا اصح

الدرزقي وقيل للاماحة كما في اصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اي الدلب والاماحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتداء والاصطياد انما امرهما لحق الصياد ودهنهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه يتقلب المصلحة مضرة بان يجب عليهم (مسئلة) وان اريد به الاماحة او الدلب فاستمارة عند البعض والجامع جواز الفصل لا الخلق اسم الكل على البعض لان الاماحة مبينة لوجوب لاجزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاماحة او الدلب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا عند الكرخي والحصاص بجارفيهما وعند البعض حقيقة فقد احتار فخر الاسلام هذا وتأويله

ان الجمار في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به (وتأنيها) جزء الموضوع له فانه لا يسمي مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح

قوله في هذا الموضع ان معنى ﴿٢٩٧﴾ الاباحة والتذب من الوجوب بعينه في التقدير كانه قاصر

لاخبار اما في اصطلاح
غيره من العلماء المجاز
لفظا ربه غير ما وضع له
سواء كان جزءه او معنى
حارجا عنه وهذا
التعريف صحيح عند فخر
الاسلام لكن يحمل غير
الوصوع له على المعنى
الحارجي ناه على عدم
اطلاق العبر على الجزء
فالجزء عنده ليس
هين ولا غيرا على ما عرف
من تفسير الغير في علم
الكلام فمعامل الخلاف
في هذه المسئلة ان اطلاق
الامر على الاباحة والتذب
اهو طريق اطلاق
اسم الكل على الجزاء
بطريق الاستعارة ومعنى
الاستعارة ان يكون علاقة
المجاز وصفا ينما مشتركين
المعنى الحقيقي والمجازي
كالشجاعة بين الانسان
الشجاع والاسد (والاصح
الثاني) وهو اطلاق
اسم الكل على الجزء لانه
سلما ان الاباحة مسابة
لوجوب فان معنى الاباحة

وتأنيها انه استدلك على كونه مجازا صحة التي مثل ما امرت بصلوة
الضعى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لدلالة في هذا على كون
صلوا صلوة الضعى او صوم ايام البيض مجازا وانما يدل
على ان اطلاق لفظ الامر على هذا الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف
في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة والتذب كما في
قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى مكاتوهم ونحو ذلك حقيقة
او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المدب
مأموره خلافا للكرخي وانى نكر الرازي وهو الجصاص والمباح
ليس بمأموره خلافا للكمبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة
في الدب لان التدب طاعة والطاعة فعل المأموره ولان اهل الفقه
مطبقون على ان الامر يقسم الى امر ايجاب وامر نهي وهذا
لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الدب واما الاباحة فالجمهور على
ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر فطلب وهو يستلزم ترجيح المأموره
على مقابلة واما عند الكمي فالمباح واحد لكونه ترك الحرام
او مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك
الحرام لا يعين لذلك بل يحور ان يحصل ترك الحرام بمباح آخر
ولا يلزم كونه واجبا محيرا لانه يجب ان يكون واحدا مهما من
امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست
كذلك فهذا يحمل حيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الدب والاباحة
في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا
ذهبت اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف اعماه في صيغة الامر
وأولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة لوجوب خاصة عند
الاطلاق وللدب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه
حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الناق مع الاستثناء لما كان
مساد هذا التاويل ظاهر التأدية الى ابطال الباع بالكلية فان يكون
مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال
اللفظ فيما وضع له اى دل عليه بالقرينة ذكر والله تأويل آخر وهو

جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب حواز العمل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا
ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز العمل فقط لانه

ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان بحوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فتمتد اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اى في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عيه حقيقة والافتقار قاصرة وكل من الدب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموصوع للوجوب حقيقة قاصرة فيهما يؤل الخلاف الى ان استعمالها في النذب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة وذهب البعض الى انه استعاره بجامع استتراك الثلاثة في حوار الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى في الاباحة وعلى رجحان الفعل في النذب فكل من النذب والاباحة مفيد لجواز الترك ولا يمتنع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزء له لاشاع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباية امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صلق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالجواب ان ليس النذب او الاباحة بمجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل اللابة انواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والنذب لجوازه مرجوحا والاباحة لجوازه على التساوى ولهذا قال فصر الاسلام ان معنى الاباحة والنذب من الوجوب بعصدي التعديركاه قاصر لامعار ولم يحمله حراً قاصراً بالتصديق وذهب المنص الى ما اختاره فخر الاسلام ومعهواه من قبل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يدعم عنده الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر لنذب او الاباحة انه يدل على حوار الفعل و حوار الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ لقطع مان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على حوار الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء

يدل على كل كلا جزئية لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل اعما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر له وجوب فينت حوار الترك بناء على الاصل لا بل لفظ الامر في حوار الفعل الذي يثبت بالامر جزء له وجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لان الامر دال على حوار الفعل الذي هو جزءهما) اى الاباحة والوجوب (لا على حوار الترك الذي بالمباية لكن يثبت بالعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر له وجوب) وهذا بحث دقيق ما مسه الاطاري

الاول من الدب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس
لها وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما
بيت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء
في ان مجرد جواز الفعل جزم من الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموصوفة للوجوب في مجرد
جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها
في الاباحة والتدب استعمالها في حرثهما الذي هو بمنزلة الجنس
لها فيثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ
ويثبت رحمان الفعل في الدب بواسطة العينة فان قلت الوجوب
هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومع القيقض او الاثر
الثابت به اعني ككون الفعل مطلوباً ، وع الترك او كونه
بحيث يحمد طاعله ويدم تاركة سرطاً او كونه بحيث ياب طاعله ويماق
او يستحق العقاب تاركة فلا سلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه
وما نقل عن المص من ان عدم المعاقبة جرمة وهو صاره عن جواز
الفعل لم يقدّم فيه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الجرح
في الفعل مع الجرح في الترك والاباحة هو عدم الجرح لا في الفعل ولا
في الترك وان المأدود فيه جنس لواحد والمباح والتدب والمراد
بجواز الفعل هو عدم الجرح فيه وهو كونه مأذوناً فيه والمناقضة
في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصاعذة الا يرى ان قواهم الامر حقيقة
في الوجوب ليس مصاه ان وجوب القيام ملاه المداول المطابق
لفظ تم بل مصاه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمع عن الترك
ان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الدب والاباحة وارادتهما
منه ولا ضرورة في حل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس
الدب والاباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على
جواز الترك اصلاً ان اراد بحسب الحقيقة فيصير مفيد وان اراد بحسب
المجاز فهم لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزءاً
في طلب الفعل مع اجارة الترك والادن فيه مرجوحاً او مسابحاً

اشتركا لهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كاسر حوا يستعملان
الاسد في الانسان الشجاع و ارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد
الشجاع لان حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالنمل
مثلا فاذا كان الجامع هما هو حواز الفعل والاذن فيه كان استعمال
صفة الامر في التذبذب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز
الفعل والاذن فيه وبذلك خصوصية كونه مع حواز الترك او بدونه
بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة
الا يرى انه لا يجوز إطلاق لفظ الانسان على العرس بجامع كونه حيوانا
او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة
على خصوصيته والحيلة لا ينجح على التأمل المصنف الفرق بين صيغة
اصل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول حوار الفعل
ومدلول الثاني حواز الترك لان مدلول كلي منهما حوار الفعل مع
حوار الترك فان قلت على هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للتذبذب
وقولنا هو للاباحة اد المراد انه يستعمل في حواز الفعل قلت المراد
بكونه للذب انه يستعمل في حواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه حال عن ذلك كما اذا قلنا
يرعى حيوان ويظهر حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول
مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا الصحت الدقيق
لا يتم الا بما ذكره من التحقيق (قوله هذا اذا استعمل) يعني ان
الوجوب هو عدم الحرص في العمل مع الحرص في الترك فارتقاعه
يجوز ان يكون ارتقاع الجريئ جيعا وان يكون ارتقاع احدهما
فلا يدل على الاباحة وبقاء الحوار الثابت في ضمن الوجوب وعند
الشافعي يدل لان دليل الوجوب يدل على حواز العمل وانما الترك
ودليل التسخ لا يباقي الجوار لجوار ان يرتفع المركب ارتقاع احد
جزئيه فيبقى دليل الجوار سالما من المعارض هذا عند الإطلاق واما

على الجزء والجار فقط
المستعمل في غير ما وضع له
ولم يوجد (اي هذا
الخلاف الذي ذكرناه هو
ان دلالة الامر على الاباحة
بطريق الإطلاق لفظ الكل
على الجزء امر بطريق
الاستعارة اما يكون ذلك
اذا استعمل الامر واريد به
الذب او الاباحة اما اذا
استعمل الامر واريد به
الوجوب ثم نصح الوجوب
وبقي الذب او الاباحة
على مذهب الشافعي
فالامر هل يكون محارا
ام لا فاقول لا يكون محارا
لان الجار لفظ اريد به غير
ما وضع له ولم يوجد لانه
اريد به الامر الوجوب
بل يكون دلالة الكل على
الجزء والدلالة لا تكون
بجازا فانك اذا أطلقت
الانسان و اردت به الحيوان
الساكن فان اللفظ يدل
على كل واحد من الاحراء
ولا يجوز هامل انما يكون

بجاء اذا أطلقت الانسان و اردت به الحيوان فقط او الباطق فقط واما قلنا على مذهب (عند)
الشافعي لانه على مذهبنا اذا سمح الوجوب لاسق الاباحة التي تمت في ضمن الوجوب كما ان قطع
الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابت نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستمرا ولا مباحا

(فصل الامر المطلق عند ﴿٣٠١﴾ العنصر يوجب العموم والتكرار لان الضرب مختصر

من اطلب منك الضرب
والضرب اسم جنس
يفيد العموم ولسؤال
السائل في الملح سأل اقرع
بن الحابس في الملح العائنا
هذا ام لا ففهم ان الامر
بالملح يوجب التكرار (قلنا
اعتبره لسائر العبادات
وعند الشافعي يحمله لما
قلنا في ان المصدر تكرة
في موضع الابات فينص
على احتمال العموم وعند
بعض علمائنا لا يحتمل
التكرار الا ان يكون مطلقا
بشرط او مخصوصا بوصف
كقوله تعالى وان كنتم
جبابرة واولم الصلوة
لهدوك الشمس قلنا لا
نجد السب لالمطلق
الامر وعند عامة علمائنا
لا يحتملها ماصلا لان المصدر
فردا يقع على الواحد
الحقيق وهو متيقن او
لجميع الامراد لانه واحد
من حيث المجموع وذا
محتمل لا يفتى الا بالية لا
على العدد المحض اى لا يقع

عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع
بفسخ الوجوب بل يتوقف على قيام الحرص ودلالة امر الوجوب
على حوار الفصل دلالة الحقيقة على مدلولها تتضمن دلالة الجواز
على مدلوله الجاري على تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير
اللفظ مجازا او حقيقة فاصره على اختلاف الرايين حتى يلزم اختلاط اللفظ
من الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله
امراؤه وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة
في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه الدوامه وان كان
موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدته العر مثل صلوا الفجر بحسب العود
الى الصلوة في كل فجر فيتلا زمان في مثل صلوا وصوموا الامتناع ايقاع
الافراد في زمان واحد قل في مثل طلق منك لجوار ان قصد العموم
دون التكرار وطاعة اوامر النسخ مما يستلزم فيه العموم التكرار
فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكره التكرار وقد ذكر العموم
ايضا فنظروا الى تمايز المهيومين ومحة امراقهما في الجملة ثم لاختلاف
في ان الامر القيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والرتبة
ذلك واتما الخلاف في الامر المطلق فيه اربعة مذاهب الاول انه
يوجب العموم في الافراد والتكرار في الارمان اما العموم فلدلالته
على مصدر معرف باللام لان الضرب مختصر من اطلب منك الصرب
على قصد اساء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف حواجه واما
التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل القاسم فهم التكرار من
الامر الملح حين سأل العامة هذا ام لا فقل لو فهم لما سأل لاما
نقول علم ان لا حرج في الذي وان في قول الامر الملح على موحد
من التكرار احرنا عظيما فاشكل عليه سأل وحواجه اما لا سلم انه
فهم التكرار بل اما سأل لاعتباره الملح بسائر العبادات من الصلوة
والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات واما اسكل
عليه الامر من جهة امرأى الملح متعلقا بالوقت وهو متكرر والسبب
اعنى البيت وهو ليس بتكرر وفي اكرال كتب ان السائل هو سراقه

على العدد المحض (ففي طالق) فنسك يوجب اللب على الاول ويحتمل الاتيين واللب عند الشافعي
وعند نايق على الواحد ويصحبة اللب لا الالين لان اللب مجموع افراد الطلاق فيكون

قال في حجة الوداع السامنا هذام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع ابن الخابس فهو ماروي ابوهريرة رضى الله عنه ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الخابس اكل عام مارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لوقلت نعم لوجبت ولما استعظم والمعنى لوقلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل مناه لفسار الوقت ميالانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من المطلب منك ضربا او اصيل ضربا واتكرا في الابات فنخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر مرفقة بدلالة الحرية فيفيد العموم ووحيد الضمير في قوله يحمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد البالد مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معاقبا بشرط كقوله تعالى وان كنتم حبا فاطهروا او مقيدا بنوع وصف كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة فيحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجديد السبب يقتضي تعدد السبب لان مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد به صف ولا يلزم تكرار الشرط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود الشرط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود السبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مفيد فلا يكون بما نحن فيدوح لاعمى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقفا بوقت او معاملا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اسكال وظاهر

واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الاقرع على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لقمة الاختلاف ولم يذكروا مرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون مطلقا بشرط فلو ردت هذه المسئلة وهي ان دخلت النار فطلق نفسك وفعل ذلك المذهب ينبغي ان يست التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية من هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معاملا بشرط بحسب ان ثبت التكرار عندهم (وفي ان دخلت النار فطلق نفسك ينبغي ان يست التكرار على المذهب الثالث لا عندنا

عبارة المص أن المطلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق
 أنه يوجهه على هذا المذهب حتى لا يفتنى إلا بدليل كما صرح به المص
 في مسئلة أن دخلت الدار فطلق نفسك ولهذا عبر في التقويم عن
 هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط
 أو وصف يتكرر بتركزه فإن قيل كيف يؤثر التعليق في إبطال ما لا يحتمله
 اللفظ قلنا ليس بعيد أن القيد بما يصرف اللفظ من مدلوله كصبيغ
 الطلاق أو العتاق عند الإطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا عاق
 بالشرط يتأخر الحكم إلى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة
 السلف الخفية وهو أن الأمر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو لخصوص
 والمرء سواء كان مطلقا مل أدخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف
 مل أن دخلت السوق فاسترا اللهم لا يقتضي الاشتراك اللهم مرة واحدة
 وإنما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا
 وهذا معنى قول الإمام المرحوم المذهب الصحيح عدنا أنه لا
 يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا أو معلقا بشرط أو
 مخصوصا بصفة إلا أن الأمر بالعمل يقع على أقل جنسه وهو أدنى
 ما بعده متملا ويحتمل كل الجنس مدله وهو التية وذلك لأن الأمر
 يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد
 حقيقة وهو المتيق فيعين أو اعتبارا اعني المجموع من حيث
 هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاحاس والطلاق
 جنس واحد من التصرفات وكثرة الاحزاء والجزئيات لا يجمع
 الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الإلالية فان قيل أولم
 يحتمل العدد لما صرح تفسيره به مثل طلق نفسك ميين أو صم عشرة
 أيام أو كل يوم ونحو ذلك قلنا لأن سلم أنه تفسير بل تعبير إلى ما لا يحتمله
 مطلق اللفظ ولهذا قالوا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد بالإنشاء
 يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقنك
 بلنا أو واحدة وقدمات قبل ذكر العدد لم يقع شيء وأما الفرق
 بين طلقنك وطلق نفسك فقد سبق في نصب الاقتضاء ولقائل أن

يقول لانهم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد القدرين بمعنى من
ادوات العموم واسترقاق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع
الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نفى
باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من
افراد القتل (قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما) قد فرغوا على
هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع
يسار السارق في الكزة الثانية وكلام القوم صريح في انما هما
على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل
العدد قال مفسر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على
المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد
اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام
في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه
يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه
اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر
هي السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد
الاعتبار الذي هو مجموع السرقات والالتوقف قطع السارق
على آخر الحجة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الاح وهو بطل الاجماع
م الواجب سرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمنع الذي
سرق والتي سرفت سرقة واحدة يقطع من كل منها يد واحدة
وهي التي بدليل الاجماع والسنة قولاً وفعلاً وقرأ ابن مسعود
ايانها فلا يكون قطع اليسرى مراداً اصلاً ولا يمكن تكرار الحكم
تكرر السبب لموات الحل وهو اليقين بخلاف تكرار الجلب بتكرار الزنا
فان الحل فاق وهو البدن وكلام المنع في ابتداء هذه المسئلة على
مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متمين للاجماع على
انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليدين مراد اجبا فلا يدل
الآية على قطع اليسار ولا يتناول المنع وانما عدل عن تقرير القوم لان
اسم الفاعل كالسارق ملابح وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة

(وقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما لا يراد به كل الا
فرد اجبا فايراد الواحد
فلم يدل على اليسار)

استماع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحده المصدر
بالنسبة الى كل فرد من افراد البارق مثلا (قوله فصل) لا نزاع
في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الايمان بالمؤقتات وغيرها
نحو اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للآيان به
مايا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند
اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما
يتصور فيه القضاء فاهنا قالوا الاداء ماضى في وقته المقدرة شرعا
اولا والقضاء ماضى بعد وقت الاداء استدراكا كما سبق له وجوب
مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه
ليدل فيه قضاء المائمه والحايض اذ لا وجوب عليهما صد المحققين
وان وجد السبب لوجود المائمه كيف وجوار التزكيج عليه وهو ياتي
الوجوب والاعادة ماضى في وقت الاداء مايا للحلل في الاول وقيل
لمدر الصلوة بالجماعة بعد الصلوة معردا يكون اعادة على الثاني
لان طلب الفضيلة معر لاعلى الاول لعدم الحلل وظاهر كلامهم
ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج من تعريف الاداء بقوله
اولا على انه معلق بقوله صل مايا الاعادة ماضى مايا لا اولاد وذهب
بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء
اولا معلق بقوله المقدرة شرعا احترازاً عن القضاء فاهو واقع في وقته
المقدرة شرعا مايا يجب قال عليه السلام طيبصها اداد كرها فان تلك
وقتها قضاء صلوة النايح او الباسي صد التذكر قد صل في وقتها
المقدرة لها مايا لا اولاد وصاد اصحاب ابى حيفة رجدة الاداء والقضاء
من اقسام المأمورية موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين مامت
بالامر واحا كان او فعلا والقضاء تسليم مل ماوجب بالامر والمراد
بالباب الامر ما علم بونه الامر لا مامت وجوبه ادا الوجوب اعماهو
بالسبب وح يصح تسليم عين البابت مع ان الواجب وصف في الزمة
لا يقل التصرف من الصد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان المنع بتسليم
عين ماوجب بالسبب وقت في الدمة لا تسليم عين ما علم بونه الامر

(مصل الايمان بالمأمورية)
نوعان اداء اى تسليم عين
الثابت بالامر وقضاء اى
تسليم مثل الواجب به
وقلنا في الاول التات
ليشمل الفل)

كفعل الصلوة في وقتها وإتياء ربيع المشرق والحاصل ان العينية
والمثلية بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لا ما نمت بالسبب في الذمة
وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان التشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر
بتفريقها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه
عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون نبوته نصريح الامر كقوله
تعالى اقيموا الصلوة او مما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والامراض ايحاديها
والايتان بها كان العادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه
ولم يعتبر التقيد بالوقت ليم اداء الركوة والامانات والمدورات
والكفارات وقل الثالث بالامر دون الواجب به ليم اداء النوازل
ما عثر في القضاء والوجوب لانه متى على كون المتروك مضموما
والنفل لا يصح التارك واما اذا شرع فيه وافسد فقد صار به بالتشروع
واجبا فيقضى والمراد بالواحد ههنا ما يعرض ايضا وبعضهم
قيد مثل الواجب بان يكون من عدد من وجب عليه احتراز عن
صرف دراهم القير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسرد لها
من رب الدين وكذا لو عوى ان يكون طهر يومه قضاء من طهر امسه
او عصر قضاء من طهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف العمل مع
ان المماثلة فيه اولى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الايتان بالمناح
الذي ورد به الامر كالا صطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت
المناح ليس بأمور به عدد المحققين فالثالث بالامر لا يكون الا واجبا
او مدبورا ولهذا قال محرر الاسلام بعدم افسر الاداء بتسليم عين الواجب
بالامر وقديح في الاداء قسم آخر وهو العمل على قول من جعل
الامر حقيقة في الااحة والدب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام
المأمور فان جعل امر راسما للطلب الجازم كما هو رأى البعض اختص
الاداء بالواحد ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل
اسما للطلب حار ما كان او راجعا على الترك او مساويا له دخل في
المأمور به الواحد والمدبوب والمناح فيكون الايتان بالعمل وهو

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لأن القرينة عرفت في وقتها فإذا مات شرف ﴿٣٠٧﴾ الوقت لا يعرف له مثل الإنص وعند عامة أصحابنا يجب بما

أوجب الأداء لأنه لما وجب بسببه لا يقطع بخروج الوقت وله مثل من عده يصرفه إلى ما عليه غايات الأشرف الوقت وقد فات غير مصون بالإلزام إذا كان مأمدا بقوله تعالى فعدة من أيام أخر وقوله عليه السلام من أم عن صلوة الحديث قال الله تعالى من كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من أم عن صلوة أو نسها فليصلها إذا ذكرها من ذلك وقتها استدلل بالآية والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلا إذا لم يكن مأمدا في الترك (وإذا تمت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالدوراء والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لعلام

ما يثبت فاعله ولا يثبت تاركه وهذا معنى المسدود أداء فيعصر بتسليم عين الواجب أو التدبؤ ولا يختص بموجب الأمر ولم يتعزز للبإحاذيس في العرف إطلاق الأداء عليه كالأصطبياد مثلا لا ماد كصاحب الكشف من أنه ينبغي أن يسمى أداء على القول بكون الأمر حقيقة لتدبؤ الإباحة بالكل موجب الأمر وذلك لأنه نوه أن معنى كلام فخر الإسلام هو أنه قد يدخل في الأداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الأمر حقيقة في الإباحة والذب أي يجعلها مشتركة بين الوحوب والإباحة والذب لفظا أو يجعلها موضوعا للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة ولو لم يكن فعل المباح ابصا إذا لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوحوب والذب باعتبار الاشتراك لفظا ومعنى وقد اطلعناك على أن المراد الأمر هنا لفظ الأمر لا صيغته وأنه إشارة إلى ما سبق من الاختلاف في أن أم الأمر حقيقة في الطلب الجازم أو مطلق الطلب جازما أو واحدا أو مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور أنه حقيقة في الطلب الحارم أو الراجح فدخل في الثالث الأمر الواجب والتدبؤ وإن كان صيغة الأمر مجازا في الذب فإن الأحكام الناتج بالالفاظ المجازية بآية بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لأنه لم يثبت بالأمر الأعلى قول الكشي (قوله ويطلق كل منهما) أي من الأداء والقضاء على الآخر مجازا شرعا لتباين المصين مع اشتراكهما في تسليم التثنية إلى من يستحقه وفي إسقاط الواجب كقوله تعالى فإذا قضيت ما سلككم أي أديتم فإذا قضيت الصلوة وكقوله أديت الدين ونويت أداء طهر الأمس وأما بحسب الأمة فقد ذكرنا أن القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لأن معناه الإسقاط والتمام والأحكام وإن الأداء مجاز في تسليم المثل لأنه يبنى على شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما مره وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لاحلاف

أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بمجرد الوقت وإن ترف الوقت ساقط لا لإيجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو أن القضاء إنما وجب بالنص فهو عدة من أيام أخر فيكون واحدا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لعلام أيضا لا يرد قضاء

في ان القضاء بمنزلة غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمنزلة معقول فسد البعض بسبب جديد اي نص متناه متناهي للنص الوارد وجوب الاداء ففي صارة اكثر المتأخرين تصریح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلمه نوت الحكم لا ما يستلزمه الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المص في ايام الدليل وعند جمهور اصحابنا كالمقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء بحسب الدليل الذي اوجب الاداء احيى العريق الاول بان اقامة العمل في الوقت انما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكن اقامة مثل هذا العمل في وقت اخر مقامه بالقياس كافي الجملة وتكبيرات التثريق فان اقامة الخطية مقام ركعتين ليست مسروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عيب الصلوات في غير ايام التثريق وهذا معنى قوله ما اذا كانت شرف الوقت لا يبرفله اي لفعل الذي عرف كونه قرينة الابصر ادلا مدخل للرأى في مقادير العادات وهياتها وابيات المماثلة بها لا يقال لو وحسب نص حديثا لكان بمنزلة الواجب ابتداء لم يصح تسميته قضاء حقيقة لاما نقول سمي قضاء لكونه استدرا كالوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحسب العريق الثاني ان الفعل لما اوجب في وقته سببه اي دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان الفعل ملا من عند المكلف بصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترق قوله وله مثل من صدعه عن الجملة وتكبيرات التثريق حسب لم يتصرع اقامة الخطية مقام الركعتين والجهر بالتكبيرات في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاصناف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا يقصر العوات على ما تحقق المعنى في حقه وهو ادر التثريق الوقت وبقي اصل العادة مقدورا محصوا فيطالب بالخروج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشروعه في وقت آخر ويماله في الهيئات والادكار حسا وعقلا وفي ازالة الماهم شرعا وان لم يماثله في احراز العصابة

الامتكاف والمدورات
قياسا لان القياس مظهر
لامتث

فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدر الميسر
يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس
كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومحالفة الهوى
وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما
هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل القائل يقابل بالمثل
او الضمان ما الذي قوبل به شرف الوقت القائل قلنا قد تحقق الجز
من مقامته بالمثل ادلم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما
المقابلة بالضمان فقد انتفتت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطا والنسيان ويثبت قصق الام في العمد بالص والاجماع على
تأنيب تارك الواجب بتأخير عن وقته الطاهر من كلام القوم ان
ايراد الآية والحديث في هذا المقام التمسك بهما على ان الواجب
من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص رحمه الله تعالى
قد صرح انه تعليل لما يعهم من قوله اذا كان حامدا وهو انه اذا لم يكن
حامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل
جزاء الترك غير حامد وهو الاين بالصوم في ايام آخر والصلوة في وقت آخر
من غير تعز من لسي آحر بل مع ايماء الى انه بمنزلة المأني به في وقته ويمكن
ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة
لخروج الوقت الا انه نه في اثناء الكلام على زيادة فائدة والمجمل
قضاء الوجوب بعد الوقت مات في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة
بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح
مسقطا ولا عر في حق اصل المسادة ميت الحكم في غير الصوم
والصلوة كالمندور والاعتكاف قياسا عليهما يحامع ان كلاهما
عبادة وحت سبها فان قيل هذا حجة عليكم لانكم لا وجوب
قضاء الصوم والصلوة بت نص الكتاب والسنة ووجوب قضاء
غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب حديد ودليل
متداء لاجبا اوجب الاداء قلنا لانسلم ان النص لا يجاب القضاء بل
للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان

فلن قيل صلى هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب ﴿ ٣١٠ ﴾ الاداء قضاء الاعتكاف المنذور

فما اذا كان اخراج الواجب من الوقت بمنزلة والقياس مظهر
لما ثبت فيكون قضاء وجوب المنذورا والاعتكاف ثابتا بالنسبة الواردة
في قضاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب في الكل
بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر
مقتضيا له ونحن نعلمون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي
صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاء لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما
يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكنا سواء ولا يقتضي
التأخير لا نقول معناه انه امر بالصوم وايضا في يوم الخميس
فلما ثبت ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب
مع تقضى فيه وح ولا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء
فيه ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) لو قال الله على
ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مثرا الى رمضان
فصامه ولم يعتكف لزم قضاء الاعتكاف شهرا متصفا بصوم
مستند ولا يجوز ان يقضى في رمضان آخر مكتفيا بصومه حلالا
لغير وجهه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو الدر لحاز ذلك
لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروفا فيه مستقفا
عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يميز علم انه سبب جديد
هو التقويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود
مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا
التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او سبب الاول هو سبب
الحكم لا الصالح الدال على ثبوت الحكم والالكان المناسب ان يقال
السبب الموجب للاداء هو الصالح الدال على وجوب الوفاء بالدر
والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل الص
الوارد في وجوب قصائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء
هو الدر كناية عن وجوبه بالصالح الدال على وجوب المنذور
وكونه هو الاموية كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم
والصاوة تعبر بالالزام عن المروم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة

في رمضان ينبغي ان
يجوز في رمضان آخر)
لان القضاء انما يجب بما
اوجب الاداء والاداء
قد اوجبه الدر والنذر
بالاعتكاف في رمضان
لم يوجب صوما مخصوصا
بالاعتكاف فيصير القضاء
في رمضان آخر (قلنا)
القضاء هنا يجب ما اوجب
الاداء اي الدر وهو
يتقضى صوما مخصوصا
بالاعتكاف لكنه اي
الصوم المخصوص
بالاعتكاف (سقط في
رمضان الاول معارض
شرف الوقت فادانت
هذا) اي عارض شرف
الوقت (بحيث لا يمكن
دركه الا بوقت مديد
يستوى فيه الحياة
والموت) وهو من شوال
الى رمضان آخر (ما
الى الاصل موحا لصوم
مقصود) اي صوم
مخصوص بالاعتكاف
(فوجب القضاء مع
سقوط شرف الوقت

احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفصيلة الصوم (حية)
المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط

الوجهين والاشارة ترجع ﴿٣١١﴾ الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة

فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الاخر وهو ان يحسب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الادا واجب معه فكله يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب ان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوط ما قال فيرمز الاسلام لان ما ثبت بشرف الوقت آه نساء ان شرف الوقت او حب زيادة وار جب نقصا ما لزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك القصان المصر تلك الزيادة ايضا

خفية في هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لا يجب الشارع القفل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا ملو جب الاول فكذلك في ايجاب الشارع وتقرير الجواب بـ من الكتاب وعبارة فيرمز الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالدر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه واعا حاء هذا القصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت قد فوات بحيث لا يمكن من اكتساب صله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والمات فلم يثبت القدرة فسقط متى مضى ما طلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط بالقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولي ما اذا ما لم يتأد في رمضان الثاني بقوله يقتضي صوما متى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم ويجاب الشيء ايجاب لتواضعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالدر بخلاف الصوم في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالدر حتى لو نذر صلوة وهو متوصي جاز اذاؤها به ولم يتنجح الى وصو لاحلها وقوله وانما جاء هذا القصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت تشرعه واحتصاصه بمرسية الصوم فيه لا يقلل ايجاب الصوم من جهة العدم فلم يسقط وجوب الصوم المقصود بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيمت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف ومصل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على اكتساب مثل ما مات من زيادة الفضيلة الباتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقيق العهر من اكتسابه فيبقى

وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان الصادق بما يحباح في اتيانه فسقوط القصان اولي من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت بخوف

الاكتكاف مضمونا بإطلاقه اذ لا يجوز منه والحلاف يقتضى صوما مقصودا
مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة تجب مع شرف الوقت وقد تحقق الجز
من ادراك شرف الوقت لخروجه فيبقى اصل الصلوة مضمونا
بشرائطها وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة
الفضيلة وبقاء الاكتكاف مضمونا بإطلاقه احوط الوجهين الذين
احد هما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك
بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر وجوب القضاء
مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضى الاكتكاف
في رمضان اخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت
شرف الوقت من الزيادة لا يحتمل السقوط بمعنى رمضان بالقصان
الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولي باحتمال السقوط
والعود الى الكمال الذى هو الاصل في الاكتكاف وهو ان يقترب
نصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاكتكاف المنذور الى كماله
لم يتأد بالاكتكاف في رمضان الباقى لخلوه عن الصوم المخصوص
بالاكتكاف ولانه وجب كمالا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط
القصان امر ان احدهما ان الاتيان بالسادة احوط من تركها وانما يحابها
اولى من غيرها وزيادتها خير من القصان فيها سقوطا بقصان فيها
يكون اولى من سقوط الزيادة وانما سقوط القصان عبارة عن
وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للسادة وتكميل للاكتكاف
فيكون اولى وتأتيها ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو
خوف الموت قل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط القصان
امر ان خوف الموت والندر بالاكتكاف اما الاول فلان خوف الموت
قل دخول رمضان الباقى يوجب قضاء الاكتكاف فله ولا يتصور
ذلك الانسقوط القصان واحباب صوم مخصوص به واما الثانى
فلان الاكتكاف شرع بصوم له ان يجرى حتى لا يسقط الامراض
ما النذر بالاكتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط
القصان فاذا ثبت ما يثبت خوف الموت فالولى ان يثبت ما يثبت خوف

الموت وسقوط القصان
وهو عبارة عن وجوب
صوم مقصود يثبت
بخوف الموت والندر
بالاكتكاف ايضا فاذا
سقط الزيادة المذكورة
سقط القصان المذكور
ايضا بالطريق الاولى

الموت وشئ آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود السبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستمرار والاقضاء لا التاثير والايحاد فان قلت الزيادة والقضاء قدتنا عارض شرف الوقت فيسقطان لقواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من الطويل قلت السبب قد يكون مباحدا لحدوث المسبب دون بقائه فلا يعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجب بعد انقضائه فلا بد من بيان المطمأن ذكرها وفيه اشارة الى الجواب عما قال ان سقوط شئ لا يصلح دليلا على وجوب الصوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان السند بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم بعد انقضائه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل فتح الام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدأها ان يحتمل وخبرها اولي وضمير يحتمل فائتالي القصص والرحمة وحده لانهاا هما معنى اذا المراد لهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتكثير الوصف تارة وتعرسه اخرى معنى على انه علم اذا قصد به معين ومكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفا صل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا معا برا الذي مدر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يحرق في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتكثير ولذا قل المص في رمضان آخر لانهاه والى رمضان آخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاصافة رمضا محمول على الحدف للتخفيف ذكره في الكساف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمثابة اسم زبد ولا ينبغي فيه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسم شهر رجب وشهر شعبان على الاصافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب الصوم مقصود) ذكره قبل هذا على قصد التفسير وهما على قصد

وسقوط النقصان عبارة
عن وجوب الصوم مقصود
علم ان سقوط شرف
الوقت يوجب وجوب
صوم مقصود ولا شك
ان وجوب القضاء مع
ضيعة الصوم المقصود
احوط من وجوب
القضاء مع فضيلة شرف
الوقت

القرار يستتبع منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط القصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط الصدم ثبوت لائق التقي اثبات فيكون سقوط القصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط

موجبا له (قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يطلب فوتهما) لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذا الفضيلة لا توجد الا في احد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتهما نادر لا يكون الا بادر الاعتكاف في رمضان (قوله وقد غفر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسر) قيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديدها تغويت والاول احوط والارم ان لا يجب عليه القضاء في صورة العوات دون التغويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله تعالى والاول احوط لان فيه اسقاط القصان واعادة الواجب الى الية الكمال بايجاب ما هو متع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوحد الاول احوط من الثاني فهذه التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزادة كما ذكره المص لا الوجوب سبب حديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف لنا هو ان التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوط بل بان لا يمكن ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى الزيادة الثابتة لقاعدة شرف الوقت قد تسقط بروال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط القصان وهو عدم وجوب الصوم والعود

اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يطلب فوتهما بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات ما حث اصول فخر الاسلام وقد مر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسر لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين لعلوم ان الدليل الذي استدله على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لاما توهما والمجده ملهم الاصواب

من القصان الى الكمال اولى لان الاول هو من الكمال الى القصان وهذا هو من القصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط القصان وعاد الى الكمال لم يتأدى في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يمتثل له القسط (قوله والاداء) فسبق ان المأمور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان يعبر اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله وحب للامر ينوع ويعز وكل نوع مهمية وع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض يقيم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستحصا بجميع الاوصاف الشروعية اداء كامل والاقتصا والقضاء المحض اما ان يعقل

والاداء اما كامل وهو ان يؤدي طو صف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المفرد والمسوق مفردا او شيده بالقضاء

فيه المماثلة قضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل قضاء بمثل غير معقول فهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامراء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من السنة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يصير اثني عشر قسما فظاهر عبارة المص ان تقسم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دأثر بين البى والاثبات فيلم ان يكون الشبه بالقضاء قسما مهما وقد جعله قسما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي المارة احتصار اى الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شيده بالقضاء (قوله

كالجماعة) يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات واليدين والوتر في رمضان والزواجر والاطل جماعة صفة تصور بمنزلة الاصع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدي كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالاعراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالاعراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصرا وان كان بعضها الآخر فهو اداء شيده بالقضاء وفي لفظ المص رجح الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسوق مفردا اى فيما سقى به فيكون ادؤه قاصرا في التثنية للقاصر بالتالي تليه على انه قد يكون عادة تامة كالصلوة

كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت فضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله فكاه حلف
الامام على هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ
واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتخير اصلا
للاقامة ولا بالسفر وان لم يعر ع اى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم
سبق المقتدى حدث فدخل مصره فوضوه او نوى ﴿ ٣١٦ ﴾ الاقامة والامام لم يفرغ ثم اربعا

وقد تكون مضامنها كفعل المسبوق ويرم ذلك في الكمال ضرورة
ان البعض المؤدى للجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب
بعضهم الى ان القاصر والسببه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها
في الصورتين والتحليل بالتالين تنبيه على تفاوت القصورز يادون نقصانا
(قوله كفعل اللاحق) هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وقائه الثاني
ان نام خلف الامام ثم ابنت بعد فرائعه اوسبقه الحدث خلف الامام
توضأ واجدهد فرائعه واتم صلوته فضله اداء باعتبار كونه في الوقت
قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له
احرام الامام من التسابعة له والمشاركة معه بمثله اى بثل
ما انعقد له الاحرام لانه لم يدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان
الزعيم في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته وذلك بعذر
حمل الشرع اذائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف
الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء
شبهها بالقضاء شيها بالاداء (قوله في الوقت) اذلو اقتدى به خارج
الوقت لم يتخير الحال (قوله وقد مرع) حال من ثم اقام والمعنى ان
دخول المصر او بنية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام (قوله والقضاء
لا يتخير لانه سى على الاصل وهو لم يتخير في نفسه لا قضاءه والخلع
لا يارق الاصل (قوله واما القضاء) يعنى انه اما محض بمل معقول
او غير معقول واما غير محض (قوله وواب الفقه للصح) مسير الى قول

لان بنية الاقامة اعتزمت
على الاداء فصار فرضه
اربعا او كان هذا المسافر
مسبوقا اى كان المسافر
الذى اقتدى بمسافر
في صلوة الظهر في الوقت
مسبوقا اى اقتدى بعد
ما صلى الامام ركعة فلا
تم صلوة الامام نوى
المقتدى الاقامة فانه يتم
اربعا لان بنية الاقامة
اعتزمت على قدر
ما سبق وهو مؤد هذا القدر
من كل الوجوه لان الوقت
باق به ولم يلقزم اداء هذا
القدر مع الامام حتى يكون
قاضيا لما اقرم اذائه مع
الامام اما اللاحق فانه
الترم اداء جميع الصلوة
مع الامام فيكون في المقدار
الذى سبقه الحدث ولم

يؤد مع الامام قاصيا لو تكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة (العامه)
يتم اربعا لانه اداء يعتبر بالاقامة لان عليها الاستيفاء فاذا استأع يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة
اعتزمت على الاداء فتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو لى لاجل ان اللاحق كانه
خلف الامام لا بقره ولا يسجد للسهو اى اذا سهى في الفذر الذى لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو
كالمقتدى اذا سهى لا يسجد للسهو بخلاف المسوق فانه مفرد فيما سبق فقرأ ويسجد للسهو واما
القضاء بما بثل معقول كالصلوة والصلوة واما بثل غير معقول كالدعة للصوم وواب الفقه للصح وكل ما

لا يخلل له مثل قربة لا يضيئ الأبنس كالوقوف بعرفه وروى الجمار والأضحية وتكبيرات التشريق
فإنها على صفة الجهر لم تعرف قربة إلا في هذا الوقت لأن الأصل فيه الإخفاء قال الله تعالى وأذكر
ربك في نفسك تضربا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخيفة فإن كونها
قربة مخصوص بزمان ولا يقتضي تعديل الأركان إبطال الأصل بالوصف باطل والوصف وحده
لا يقوم بنفسه فليبق الإلزام ﴿٣١٧﴾ وكذا صفة الجود تأتي لا تقتضي لأن إبطال الأصل إذا أدى

الوقوف في الزكوة فإن
قبله لم أوجتم القدية في
الصلاة قياسا أي على
الصوم هذا إشكال على
قوله وما لا يخلل له مثل
قربة لا يضيئ الأبنس
وقد عدم النص بوجوب
العدية إذا طاعت الصلاة
لشج القناني والنس
ورد في الصوم وهذا
حكم لا يدري بالقياس
فينبغي أن لا يقاس عليه
غيره وما الأضحية فلا
أراقة الدم لم تعرف قربة
في غير هذا الأيام لا يدري
أن التصديق مع الشاة
أو يجهتها هل هو مثل
لقربة الأراقة أم لا
والصدق بالعين أو القيمة
في الأضحية قلنا يحتمل

العامة أن الحج يقع عن الماشر وللأمر ثواب الاتحاق لأن النيابة لا يجري
في الصادات الدينية إلا في الحج شأية المالية من جهة الاحتياط
إلى الزاد والراحلة من جهة الماشرة يقع عن الأمور ومن جهة
الاتحاق من الأمر وظاهر الذهب أنه يقع من الأمر على ظاهر
الأحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الأمر ماشرة الأفعال
والصادر عنه هو الاتحاق والمماثلة بينهما موقولة وفي قوله
ونواب الفقه للصحح سماح لأن التمثيل أو ما لقضاء الليل والنواب
ليس شيئا منهما (قوله ولا يقتضي تعديل الأركان) المائب في الصلاة
ولاصفة الجودة الفائقة في الأبراهيم المؤدات في الركوة لأنه ما ان يضيئ
الوصف وحده هو باطل لأنه لا يخلل له مل ولا يوجب له نص أو مع
الأصل بأن يقتضي صلوة معتدة الأركان أو يقتضي من الركن بصفة
الاعتدال ويقتضي دراهم حياذا وهو أيضا لم يأم به من إبطال
الأصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقص الأصول وقلنا لمقول
(قوله قلنا بالوجوب احتياطا) أي لا قياسا ولا دلالة لأن المعنى المؤثر
في إيجاب العدية كالجهر مثلا مشكوك لا معلوم إلا أنه على تقدير التعليل
بالجهر يكون العدية في الصلوة أيضا واحدة بالقياس الصحيح وعلى
تقدير عدم التعليل تكون حسنة مدونة تمسوية فتكون القول
بالوجوب أحوط ويرجى قولها ولهذا قال بمجرحه الله في الريادات
في عدية الصلوة بحره أن شاء الله تعالى (قوله وفي الأضحية) عطف

في الصوم التعليل بالجهر قلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب أو الواجب ونحو القول
فإنه يحتمل أن يكون العدية واجبة قضاء للصلوة وإن لم تكن واحدة فلا أقل من أن يكون آتيا بالمندوب
ومحمد قال في هذا الموضع نرحوا القول وفي الأضحية لأن الأصل في المادية المالية التصديق بالعين
إلا أنه نقل إلى الأراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لصيغة الله لكن لم يمل بهذا التعليل المطبوع وهو أن
الأصل في المادية المالية التصديق بالعين في الوقت حتى لم نعمل أن التصديق بالعين في الوقت يجوز
في معرض النص وعلمنا به بعد الوقت احتياطا ولهذا ترجم إلى قوله وعلمنا به بعد الوقت

إذا جاهد العام الثاني لم ينتقل إلى التضحية لأنه لا احتمال جهة ﴿٣١٨﴾ الحكم مسائله ووقع به لم يبطل

على ما يدل عليه الكلام أي قلنا بوجود الفدية في الصلوة كما ذكر
وبوجود التصديق بالعين أو القيمة في الأضحية لأنها عبادة مالية ثبتت
فرقة بالكتاب والسنة والأصل في العادات المالية التصديق بالعين
مخالفة لهوى النفس ترك المحبوب إلا أن التصديق بالعين نقل في الأضحية
إلى إراقة الدم تطبيقاً للطعام بإزالة ما اشتغل عليه مال الصدقة من
أوساخ الذنوب والآثام فبالإراقة ينتقل الحبث إلى الدماء فيصير
ضباقة الله تعالى باطبع ماعده على ما هو مادة الكرام ويستوى
فيه العلى والعقير إلا أنه يحتمل أن يكون نفس التضحية والإراقة أصلاً
من غير اعتبار معنى التصديق في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون
ولم نقل لجوار التصديق بالعين أو القيمة في الأيام الضر لقيام النص الوارد
بالتضحية وبعد الوقت علمنا بالأصل وأوجنا التصديق بعين الشاة
التي عينت للتضحية أو بالقيمة أن استهلكك الهينة أولم بعين شيئاً
احتياطاً في باب العبادة وأخذاً بالتمثيل لأعمال بالقياس فيما لا يعقل معناه
شؤله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظراً
إلى عارة التمثيل إلا أنه جعل في الوقت متعلقاً بالتصديق بالعين من كلام
الشرح (قوله لم يبطل بالشك) أي باحتمال أن تكون الإراقة أصلاً
وقد قدر على التمثيل بمعنى أيام الضر ما قلنا فكيف ينتقل الحكم إلى
الصوم معين وحب عليه الفدية عن الصوم فقدد على الصوم قلت
لأن كون الأصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فقد
رواها المدر يتيقن قاموجوب الصوم لقوله تعالى فقدد من أيام أحر
(قوله لم يركع شه بالقيام) من جهة قيام الانتصاب والاستواء في النصف
الأسفل من البدن وإنما يتحقق القعود بامتاعه لأن استواء أعلى البدن
موجود في الخالي إلا أنه ليس بقيام حقيقة لكان الانحناء (قوله يقسم
إلى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الإسلام
رحمته الله (قوله والبيع) أي وكسايه عيباً الحق في البيع وفي عقد
الصرف والسلم يكون هذا العطف من قبل علقتهما بما واما ما ردا
لأن الردي يتصلى سابقاً لأحد فصيح في العصب دون البيع وفي التمثيل

بالشك وأما قضاء شبه
الاداء عطف على قوله
وأما يمثل غير معقول (كما
إذا ادرك الإمام في العبد
راكما كبر في ركوعه
أي كبر تكبيرات الرواثة
فأه وان فأت موضع
وليس لتكبيرات العبد
قضاء ادليس لها المثل
فرقة لكن لركوع شبه
القيام فيكون شبهها
بالاداء وحقوق العباد
أيضا (يقسم إلى هذا
الوجه فالاداء الكامل
كرد عيباً الحق في العصب
(والبيع والصرف
والسلم لما عقد الصرف
أو السلم يحل له بدل
الصرف والسلم فيه
في الدمة فكان ينبغي
أن يكون تسليم بدل
الصرف والسلم فيه
قضاء أذ العين غير الدين
لكن الشارع جعله عين
ذلك الواجب في الدمة
لأنه يكون استبدال الأق
بدل الصرف والسلم
فيه والاستبدال فيهما

حرام

(بلا مثله)

بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين
الواجب بحسب الحقيقة كرد المنسوب وتسليم المبيع على الوصف
الذى ورد عليه العصب والسبع وقد يكون تسليم عين الواجب
بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه ادكل
منهما ثالث في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشارع جعل
المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لتلازم الاستبدال في بدل
الصرف والمسلم فيه قل القبض وهو حرام وتلازم امتناع الجبر
على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم
في سائر الديون لان الديون انما يقضى بانها ضرورة ان الدين
وصف ثالث في الذمة والعين المؤدى معاير له الا ان الشارع
جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قبل القضاء مى على تصور الاداء
ادلاعى له الاتسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم
العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة
او باعتبار السرع والمنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة
وانشاء الخاص لا يوجب انشاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق
في الجملة وان كان مثلاً عين بحسب الحقيقة لاهية ضرورة تحقق
التعاضد في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يحمله
الشرع عين الثالث في الذمة لعدم الضرورة لان رد القبول يمكن
فالنظر الى القروض يكون المؤدى مثلاً وامامنا قال من ان معنى قضاء
الدين للمثل ان المدين للمسلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته
كما كان ماله دينا في ذمة المدين فيقاسا مثلاً بعمل فبها نظر لان قضاء
الدين ح لا يكون تسليم عين الثالث وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل
على هذا التقدير هو ما عت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل
على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين
والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تأدية القرض
قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل (قوله والقاصر) يعنى
اداعضب عدداً خارجاً عنه مشغولاً لجناية يستحق هارقه او طرده

والقاصر كرد المنسوب
والبيع مشغولاً بحماية
اودين او غيرهما (فان
كان حاملاً او مريضاً
(حتى اذا هلك بذلك
السبب انتقض القبض
عند ان حيفه رجداً له
وعندهما هذا عيب وهو
لا يجمع تمام التسليم

أوبدين يستهلك في يده مال إنسان تملق الضمان بركبته أو بمرض
حدث في يد القاصب ونصب جارية فردها حاملا أو باع عبدا أو
جارية سالما عن ذلك فسله بإحدى هذه الصفات فهذا أداء لوروده
على عين ماعص أو باع لكنه قاصر لكونه لأعلى الوصف الذي
وجب عليه أدائه ويتفرع على قصور الأداء أنه لو سلم المبيع مشغولا
بالجناية يقتل تلك الجناية انتقض القبض عند أي حيلة رجعه الله
حتى كان المشتري لم يقصده فيرجع على البائع بكل الثمن لأن بد المشتري
زالت عن المبيع بسبب كانت أزالها به مستحقة في يد البائع بمنزلة
ماله استحقه مالك أو مرتبه أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق
العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب
لا يمنع تمام التسليم للمشتري لا يرجع بكل المال بل بقصاص العيب بان يقوم
المبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بغتات ما بين التيمين من الثمن
ففي لفظ هلك ولط التسليم إشارة إلى أن الخلاف في الشغل بالجناية
دون الدين وفي المبيع دون المقصود وكذا الخلاف فيما إذا رد الجارية
المصوبة حاملا (قوله وكاداه الزبوف) جمع زيف وهو ما يردده
بيت المال ويروج فيما بين العامة فلو وجب على المدينون دراهم جواد
قادي زبوا فهو من حيث تسليم الواجب أداء ومن حيث هوات
وصف الجودة قاصر فرب الدين أن لم يعلم عند القبض كونه المقبوض
زبوا فإن كان قائما في يده فله أن يفتح الأداء ويطلب المدينون
بالجواد أحياء لحقه في الوصف وإن هلك المقبوض وبدرت الدين
يطلب حقه في الجودة بالكلفة حتى لا يرجع على المدينون بشئ لما مر من
أنه لا يجوز إبطال الأصل بالوصف وهذا إذا ما صله إذا مثل للوصف
مفردا لا امتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رجعه الله له أن يرد
مثل المقبوض ويطلب المدينون بالجواد لأن المقبوض دون حقه
وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرنا وامتنع الرجوع إلى
القيمة لتأديه إلى الرضا ويرد مثل المقبوض كما يرد عينه إذا كان قائما صلا
قوله إذا لم يعلم به صاحب الحق يعني أن يجعل قيدها فيمكن من رد

وكاداه الزبوف إذا لم
يعلم به صاحب الحق
حتى لو هلك عنده بطل
حقه أصلا لما مر

(والاداء الذي يشبه القضاء كما ﴿٣٢١﴾ اذا مهر اباهما فاستحق صورة المسئلة ان يكون اب الرا.

عبد الرجل فتزوجه
ذلك الرجل على ان المهر
اوها فاستحق (حتى
وجب قبضه للمرأة على
الزوج ولم يقض بها
القاضي حتى ملكه ثانيا
فمن حيث انه عين حقها
اداء) اي تسليم الزوج
اليها اداء (فلا يملك
مسد) اي اذا طلت المرأة
من الزوج ان يسلم اباه
اليها فلا يملك الزوج ان
يمسك منها (ومن حيث
ان تبدل الملك يوجب
تبدل العين قضاء روى
ان رسول الله عليه السلام
دخل على بريرة فانت
بريرة بئر والتقدرا كان ينل
بالعم فقال عليه السلام
الانجيلين لامن العم نصيب
فقلت هو لم تصدق علينا
يا رسول الله فقال عليه
السلام هي ان صدقت ولنا
هدية فقد جعل تبدل
الملك موجبا لتبدل العين
حكما مع ان العين واحد

المشروع لان يكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله
والاداء الذي يشبه القضاء) كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبده
هو ابو المرأة فتق الاب لتلك المهر بنفس المقد فان استحق المد
بقضاء القاضي بطل ملكها وعقده ووجب على الزوج قيمة العبد
للمرأة لانه يسمى مالا ويجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان
ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث ونحو ذلك ثم
على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد
عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالقيمة لكسبه يشبه القضاء من حيث
ان تبدل الملك بوجب تبدل العين بدليل السنة والمقول فالمد
الملك ثانيا كما انه مثل ما استحقته بالقيمة لاحتها وينتفع على كونه اداء
ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام
موجب التسليم وهو الكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء
ثم ملكه النابغ ثانيا لا يجبر على التسليم الى المشتري اذا طلبه لانفساخ
البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على احارة المستحق فحين
لم يجز بطل وانفسخ وينتفع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قل
تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق
والكتابة والبيع والهبة قل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات
صادفت ملك نفسه وينتفع على كون المد مثل المسمى لاجل حكمها
انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج قيمة المد
للزوجة ثم ملك الزوج المد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر
الزوج على التسليم ولا لروحة على القبول لان حقها قد انتقل
من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بمسكه لعاد حقها
فيه اذا كان القضاء بالقيمة قبول الزوج مع العين كالصوب اذا عاد
من اقامه بعد قضاء القاضي بالقيمة للصوب منه يعود حقه قبول الماصب
مع يمينه (قوله دخل على بريرة) هي مولاة عائشة رضي الله تعالى
عنها وعائشة من بني تميم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على
موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم

ولأن حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمه وغيرهما ﴿٣٢٢﴾ يتعلق بذلك الشيء من حيث ذاته

الاعلى التي عليه السلام (قوله ولأن حكم الشرع) دليل معقول على أن تبدل الملك بوجوب تبدل العين وحاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف بملوكيته لأن الشيء الذي يحكم الشرع بحرمه التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله لبعض الآخر اتما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يبدل بتبدل بعض الأجزاء وعلى ظاهر صياغة النص مناقشة لا ينفي وقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون العين المتصفة بالحل والحرمه هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتدل الأوصاف لا بوجوب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالأولى التمسك بالسنة (قوله ومن الآداء

القاصر) فصل هذا المال عن الأمثلة السابقة وأخره عن ذكر الآداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفقر الإسلام وإن كان المناسبات تقديمه بمعنى لو غصب طعاما فقدمه إلى مالكه وأما إذا أكله فأكله جاهلا بأنه الطعام الذي غصب منه فهو آداء قاصر يرى به العاصب عن الصمان وعلى من الساقى رحمه الله حلاله ولم يوجد في كتب أصحابه وأشار بقوله أطعم المصوب إلى أنه لو أطعمه ما هو متخذ من المصوب بأن كل رفيقا فخبيره أو لحما فطبخه لا براء وقيد بالطعام لأنه لو وهب المصوب من المال وسلمه إليه أو ماعده منه وهو لا يعلم أو أكله من غير أن يطعمه العاصب برأ عن الصمان بالاتفاق تملك الساقى رحمه الله تعالى بأن العاصب مأثور بالآداء ولم يوجد لأن ما وحده منه تعزير منه فلا يكون آداء مأثورا به وأما قلنا أنه نمر لما حرت به العادة من أن الأثمان يأكل في موضع الإباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى أو الشرعى وحاصل هذا التقرير أنه وإن وجد صورة الآداء بتسليم عين حقه إليه إلا أنه نطل معنى الآداء وهو إيصال حق المالك إليه حيا لمرور المهي عنه فلا يكون آداء حقيقة وقد يقال أنه مكتسب أحدهما أنه تقرير والتقرير لا يكون آداء لأن التقرير مهي عنه والآداء مأثور به وتبقى الوازم يدل على تاقى المرومات

ملوكه لأن حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير أصلا حكمه بخلاف ما نه حرام لم يمتنع نجس عينه أما إذا يتعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فإذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد أراد بالعين هذا المجموع أي الذات مع الاعتبار لأن العين الذي يتعلق به حكم الشرع هذا المجموع (فلا يتعلق قبل تسليمه إليها ويملك الروح اعتناقه ويعد قلبه) أي مع العدد قبل تسليمه إليها (وإن كان نصي اقاصى بقبته عليه مملكه لا يعود حقها إليه ومن الآداء القاصر ما إذا أطعم المصوب المالك جاهلا وعد الساقى روح لا يبرأ عن الصمان لأنه مأثور بالآداء لا ما لتقرير وربما يأكل الإنسان في موضع الإباحة فوق ما يأكل من الله

ولماته اداء حقيقة وان كان فيه قصور فم بالانلاف وبالجهل لا يعتد والعادة المحالفة لديانه (لنو) وهو ان يأكل في موضع ﴿٣٢٣﴾ الاباحة فوق ماياً كل من ماله والقضاء بمثل معقول اما

كامل كليل صورة
ومعنى واما قاصر
كالحقيقة اذا انقطع الل
اولا مثله لان الحق اداء
قيمة في الصورة فدعات
العجز في المعنى فلا يجبه
القاصر الاصل العجز
عن الكامل في قطع اليد
م القتل خير الولي بين
القطع م القتل وهو مل
كامل وبين القتل فقط
وهو قاصر فتد هما
لاقطع لانه انما يقتص
القطع اذ ان يئ انه لم يسر
فاذا قضى اليه يدخل
موجب في موجب القتل
المراد بالوجوب هاما يجب
بالقتل والقطع وهو
القصاص (اذا القتل اتم
موجب القطع) والمراد
بالموجب هنا الا لا الحاصل
بالقطع في محله (فصار
كأداء قتله بضربات قلنا
هذا من حيث المعنى) اي
هذا الذي ذكر ان القتل
سائر القطع فانه الحاية

والبراة لا يحصل الا بالامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتد
تقيا للفرور (قوله ولماته اداء حقيقة) لانه اوصل المتصوب الى يد
المالك اصلا ووضعا بحيث صار محكما من التصرف فيه فان قيل
ازال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما اجد الايد الاباحة والقاصر
لا يتوب عن الكامل فلما على تقدير نبوت المصور فيه قد تم بالانلاف
كافي اداء الزيف عن الحياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء
لما فيه من الفرور قلنا الجهل مارو قصصة فلا يصدره المالك في ابطال
ما وحب على القاصب من الرد الى المالك كالمغصب عدا فقال
للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده لعتق العبد ويرا
القاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة
حادة مخالفة لديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاختيه المسلم ما يحب
لنفسه فيكون لنوا لا يبطل الاداء (قوله والقضاء عمل معقول)
قبل يجرى مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفاتنة
بالجماعة فانه كامل وبالنفراد فانه قاصر وورد ان الثالث في الدمة
هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة والقضاء بجماعة او مفردا آتيا
بالمثل الكامل الا ان الاول اكل (قوله في قطع اليد م القتل) اما
ان يصدر عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا
خطائين او عديين او احدهما عدا والآخر حطاء وعلى التقادير
اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام
في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا
كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متمدا ويكون القتل
قبل البرء (قوله وعندهما) ليس والولى ان يقطع مله
ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذ آتيا ان لم يسر الى القتل
بحكم النص فاذا اعضى الى القتل ملن قتله متمدا سقط حكم

متمدو محهما اما هو من حيث المعنى (اما من حيث الصورة في جراء الفعل فلا لان الفعل وهو
القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتمدد ماهو حراء الفعل وهو القصاص) (واعا يدخل
في جزاء الحل مل اعا يدخل ضمان الجزاء في ضمان الكل فيما هو جزء الحل كمدخل ادة م الصحة

في دية الشعر) وهذا لأن الدية جزء المثل (والقتل بمحو أثر القطع كأيتم قال الله تعالى وأما المثل السبع الأماذكتم جعل القتل ما حيا أثر الجرح فهذا منع لقوله إن القتل أتم أثر القطع (وأما لا يجب) أي القصاص جواب عن قوله فصار كإفعله بضربات تلك الضربات إذ لا قصاص فيها وإذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لأنه تحقق العجز عن الكامل بالقضاء) أي قضاء القصاصي وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وعند أبي يوسف يوم ﴿٣٢٤﴾ العصب وعند محمد يوم الانقطاع

القطع في نفسه وصار قتلًا ودخل موجه التعرّي وهو القصاص في موجب القتل لأن القتل قد أتم الأثر النابت بالقطع حسا وقيمة دليل أن حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جنابة واحدة بغيره ما إذا قله بصربات فليس أولى فيه الألفعل والحاصل أنه جعل الاقتصار إلى القتل عملة السراية إليه فظهر أن المراد بالموجب في الموصعين الأثر النابت بالنهي إلا أن الأول مات ثمرا والثاني حسا وماد كره المص رحمه الله تعيين لما صدق عليه الموجب في الموصعين لا بيان احتمالهما بالمجهوم (قوله والقول قد) يحوار القطع من حيث أن المثل يحوته ولا يتصور للاتمام والسراية بعد فوات المثل (قوله وعند أبي يوسف) يجب قيمته يوم النصب لأنه لما انقطع المثل العصى بالاصل والحلف أتم ما يجب بالسبب الذي وحبه الأصل وهو النصب فيعتبر قيمته يوم النصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانقطاع لأن المصير إلى القيمة للعجز عن أداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمة آخر يوم كان موجودا في أيده الناس ما قطع (قوله فلا يضمن النافع للمال المتقوم) قيد بالمتقوم نصيبا على ما وقع فيه الخلاف وهو انتهاء الساعي رحمه الله يضمن للمال المتقوم وتوطئة لأقامة الدليل بأنه متقوم على سلب المتقوم عن النافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انعاء المماثلة بأنهاء المتقوم وتحقيق أن المفعة ملك

والقضاء بمثل غيره معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فإن عده أولى الجنابة بخير من القصاص واحد الدية (وأما شرع) أي المال (عند عدم احتماله) أي القصاص منه على القاتل ما لم يمس نفسه وعلى القاتل أن لم يهدر حقه بالكلية ومالا يعقل له مثل لا يقضي إلا بضم قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد لنبرع عليها فروعها فلا يضمن النافع للمال

المتقوم لأنها غير مقومة إذ لا تقوم بلا أحرار ولا أحرار بلا مقاولا فعلا لأعراض ما قيل كيف (لأمال) يرد القدر عليها أي أن لم يكن النافع مقومة فكيف يرد عقد الاجارة على النافع (فلما أقامة العين مقامها) فإن قيل هي في العقد مقومة (أي النافع في القدر مال متقوم لتقومها في عقد الكاح) (لأن إبعاده الضع) وهو الكاح (لا يجوز الإبه) أي المال المتقوم قال الله تعالى أن تنعوا ناه والكم (ويحوز) أي إنباء الضع (عمقة الاجارة) يكون مفعة الاجارة في عقد الكاح ما لا متقوما (يكون في نفسها كذلك) أي لما كان النافع في العقد مقومة كانت في نفسها مقومة (لأن ما ليس بمتقوم لا يصير

بورود العقد متقوماً ولأن تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر على قوله فيكون في نفسها كذا (لأن العقد قد يصح بدونه كالتخلع) فإن منافع الصنع غير متقومة في حال الخروج من العقد وإن كانت متقومة في حال الدخول ﴿٣٢٥﴾ في العقد غير أنها غير متقومة حال الخروج ليصح مقابلته

بالمال في العقد وهو عقد الخلع فلم إن العقد لا يحتاج إلى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما تمت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة (قلنا تقومها في العقد تمت بالرأى) هذا منع لقوله إن ما ليس بتقوم لا يصير بورود العقد متقوماً بل يصير في العقد متقوماً بالرأى (بخلاف القياس) لما يأتاه لا تقوم إلا أحراراً (فلا قياس عليه) فيشمل معنيين أحدهما أنه لا يقاس بتقوم المانع في العصب على تقومها في العقد والثاني أنه لا يقاس كون المانع مقابلاً للمال في العصب على كونه مقابلاً للمال في العقد لهذا) أي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا

لامال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للاستفاد به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله فتعده منافع المصوب يضمن العصب بأن تمسك العين المصوبة مدة ولا يستعملها وبالأتلاف بأن يستخدم الصد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلاً وعند أبي حنيفة لا يضمن لأن النفعة عرض والعرض غير باقي وغير الباقي غير محرز لأن الأحرار هو الصيانة والأدحار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بتقوم كالصيد والحشيش فالنفعة ليست بتقوم فلا يكون مثلاً لمال المتقوم فلا يقضى الأبدن ولا نص على عدم بقاء الأعراض مع ظاهراً لا ينبغي أن انعدام الأول أو في كل آن ونحدد أمالها بمنزلة انعدام الأعيان وحدوث أمالها في كل آن وقد سبق أنه مسطرة اللهم إلا أن يختص الحكم بالأعراض المنصرفة من المانع مثلاً وإبصار الخصم أن يقول بل التقوم بإختيار الملكية وإطلاق التصرف وهي راجعة إلى المانع إذ بها إقامة المصالح وتفضية الخوائف لأنفس الأموال (قوله تقومها في العقد ثبت) بالرأى منع لقوله ما ليس بتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوماً لأن قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوماً بالعقد بل بالرأى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرأى تقوماً بالعقد لأن تأخير الرضى في الشيء يجوز أن يكون ماحداً أحزانه أو لوارمه (قوله فلا يقاس عليه) أي لا يصح استات التقدمة القائلة بتقوم المانع في العصب بالقياس على تقومها في العقد ولا استات أصل المدعى وهو مقابلة المانع في العصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد أما الأول فلأن الحكم في الأصل ثبت

دليل على بطلان القياس بالمعنى الأول وقوله (ولما فرق أيضاً هو الرأى) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فإن له أرائي إيجاب المال مقابلاً لغير المال ولا يضمن الشاهد نعمه الولي الغصاص إذ أقصى القاضي به م رجب) هذا تبرع آخر على قوله وما لا يعقله مثل لا يقضى الأبدن وصورة المسئلة شهد شاهدان بفحوى الولي الغصاص فحصى القاضي بالعفو م رجباً عن الشهادة

بالنص على خلاف القياس لاستثناء الاحرار فلا يصح مقبضا عليه واما
الثاني فلو جرد الفارق وهو الرضى لان له اثرا في انجاب المال
في مقابلة ما ليس بمال كافى الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين
موجود في ككل من القياسين فا وجه تخصيص ابطال الاول
يكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق
لانا نقول ثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمهر
لامعالة غير المال بالمال لتحقيق الانتفاع المقصود وقضاء
الحوائج في ككل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال
ما ليس بمال للمال لاني جعل ما ليس بمهر مقوماً فيخص كل من القياسين
بائع (قوله وهو) اي استيفاء القصاص معنى لا يعلل له مل والمال
ليس سلاله صورته هو طول معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء
لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اوكياء المقتول على يده بناء
على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائهم حيوة للمقتول وبقاء
لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال واعا بنت في الخطاء على خلاف
القياس ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الهدر بالكتابة (قوله
والعشاء السبي بالاداء) كسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على
عند غير معين فان الجواهر يست في الدية كالا بل في الدية والغرة
في الجبين وهذا جهالة في الوصف لاني الحس كافي نجمة بوب اودابة
فحصل فيما يبي على المسامحة كالنكاح وان لم يحصل في البيع فسلم عبد
وسطا اداء وتسلم قيمته قضاء حقيقة لكونها مل الواجب لاعيه
لكه بسه الاداء لما في القيمة من جهة الاصاله بانه على ان العمد بمحالة
وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعبد ولا تعبد الا بالتقوم فصارت القيمة
اصلا يرجع اليه ويتر مقدمها على العمد حتى كان البند حلف عنه
فان قيل فيسعى ان يثمن القيمة ولا يجر الزوج بين اداء العمد والقيمة
محموا به ان العمد معلوم الجنس مجهول الوصف فيا لظن الى الاول
يجب هو كما لو اهر عدا بيه والمظن الى الثاني يجب القيمة كما
لو اهر عدا غير فصار الواجب بالمقد كانه احد السنين فيصير

لم يعضنا ولا غير ولى
القتيل اذا قتل القاتل) اي
لا يضمن غير ولى القاتل
اذا قتل القاتل لان
الشهود وقاتل القاتل
لم يرضوا لولى القاتل
شيئا الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا يعقل له مل
(والقضاء الشيء بالاداء
كالقيمة اذا اهر عدا
غير عين فانها قضاء
لحقيقة لكن لما كان الاصل
مجهولاً من حيث الوصف
ثبت الجز) اي عن اداء
الاصل اهو تسليم العمد
(فوجب القيمة مكانها
اصل ولما كان) اي
الاصل وهو العمد
(معلوم من حيث الجنس
يجب هو) اي الاصل
وهو العمد (فيغير بيه
وبين القيمة وانما ادى
تحرر على القول وايضا
الواحد من الاصل
الوسط ودا يوقف
على القيمة فصارت اصلا
من وجه قصاؤها
يشبه الاداء

الزوج اذا تسليم عليه لاعلى المرأة فبايها ادى يجبر المرأة على القبول
 فظهر بما ذكرنا قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذاتوقف
 على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصاله
 القيمة بل هو توضيح وتبويب لما سبق على ما قررناه اذ مجرد الجزع من
 الاصل وهو العد لا يتحقق اصاله البذل وهو القيمة لجريانه في جميع
 صور الفصاء فانه لا يكون الا بعد تعذر الاداء (قوله فصل) من
 قضايا الشرع انه لا بد للأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر
 بالفحشاء واما من حيث الهمة فلا امتناع لان قول العائل اسرب
 على سبيل الالتزام امر نفع وقد اختلفوا في ان حسن الأمور به من
 موحات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت
 بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالص رجاءه قبل تعصيل
 المداهب والدلائل اجل القول به لا بد للأمور به من الحسن سواء
 ثبت بنفس الامر او بالعقل فله قال في الميزان وعدا لما كان لعقل
 حظ في معرفة حسن بعض المبررات كالإيمان واصل الصادات
 كان الامر دليلا ومعرفة لا ثبت حسنه في العقل وموحا لما لم يعرف به
 (قوله هذه المسئلة) يعنى مسئلة الحسن والنجس من امهات مسائل
 اصول الفقه لان معظم اوابه باب الامر والهوى وهو يقتضى حسن
 الأمور به وقبح الهوى عنه فلا بد من الحب عن ذلك ثم مبرع عليه
 مباح من ان الحسن حسن لعمد او ثبته ونحو ذلك (قوله ومن
 مهمات مباحث العقول والمقول) يجوز ان يريد بذلك علم الاصول
 فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمقول الكلام والمقول الفقه
 فان هذه المسئلة كلامية من جهة البص عن افعال الارى تعالى
 هل يتصف بالحسن وهل يدخل التصانح تحت ارادته وهل يكون
 مخلقه ومسيبه واراده واصولية من جهة انها يبحث عن ان الحكم
 الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به الهوى يكون قبيحا ثم ان
 معرفتها امر مهم في علم الفقه لثلاث ثبت بالامر ما ليس بحسن
 والهوى ما ليس قبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تحريض على

(فصل لا بد للأمور به
 من الحسن) هذه المسئلة
 من امهات مسائل الاصول
 ومهمات مباحث العقول
 والمقول ومع ذلك مبنية
 على مسئلة الجبر والقدر
 الذى رلت في بوابها
 اقدام الراضين وصلت
 في ابوابها افهام
 المفكرين وقرنت في
 بحارها عقول المتبحرين

وَحَقِيقَةُ الْحَقِّ فِيهَا عَنِ الْحَقِّ بَيْنَ طَرِيقِ الْاِفْرَادِ وَالتَّفْرِيطِ ﴿٣٢٨﴾ شَرْنِ اسرار الله تعالى الحق

شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لغز كثره وقرع
لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه
وبوادي مسئلة الجبر والقدر الدركات التي يطلب فيها الطرق
الموصلة اليها ومناحيها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول
اليها وبحارها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع بمجازته
في هذه المسئلة من زل قدمه في البوادي اوصل فهمه في المبادئ فقد
يرى عوده الى طريق الحق واعترفه بالجزء من عرق في بحره
ولم يسه له خطا في مقدماته قد هلك (قوله وحقيقة الحق) الجبر
افراط في تضييق الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة
جاء لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفریط في ذلك بحيث يصير الصد
حائقا لا ضاله مستقلا في إيجاد الشرور والقابح وكلاهما باط والحق
اي الثالث في نفس الامر وهو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط
على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لاجبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن بحاره اي عما يشبه الحق
وليس بحق (قوله ونعت) اي جعلت واقفا عليه ووقفت اي
حصلت الاسباب متوافقة لا يراده الاول من التوقيت والساني من
التوقيف (قوله اعلم ان العلماء) تحرير للمحض وللخص محل
التراع على ماهو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقيح يطلق
على ثلث ماص فالصلي الاول الخلو حس والمرقيع والثاني العلم حس
والجهل قبيح والثالث الطاعة حسة والمعصية قبيحة ومسى كون
الشيء متعلق المدح والدم او الثواب والعقاب شرما نص الشارع
عليه او على دليله وهو لا يبا في حواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق
العقاب ولم يقولوا كونه بحسب يعاقب عليه وبحل الخلاف هو الثالث
وعند المعتزلة الاصل حسنة وقبيحة لثوابها او لصفه من صفاتها
وما هو ضروري كحسن الصدق والسامع وقبح الكذب الصار
ومهما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الصارو منها
ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم

لا تطلع عليها الا خواص
عباده وما انا بمنزل من
ذلك لكن اوردت مع
الجزء من درك الادراك
تقدما (وقفت عليه
ووقت لا يراده) اعلم
ان العلماء قد ذكروا ان
الحسن والقيح يطلقان
على ثلاثة مبان الاول
كون الشيء ملائما للشرع
ومافراه والثاني كونه
صفة كمال وكونه صفة
نقصان والثالث كون
الشيء متعلق المدح طاجلا
والثواب آجلا وكون
متعلق الذم طاجلا
والعقاب آجلا والحسن
والقيح بالمعين الاولين
يشتان العقل اتافا اما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا
فيه عند الاشعري لا يشتان
بالعقل بل بالشرع فقط
فهذا بناء على الامر
احد هما انهما ليسا لذات
الفعل وليس للفعل صفة
يحسن الفعل او يقيح
لاجلها عند الاشعري
وتأنيهما ان فعل العبد

ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقيح ومع ذلك حور كونه متعلق الثواب (اول)
والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقيم من الله تعالى ان تمت الهداوى عاقبه على ما ليس باختياره

لان الحسن والقيح لا يفسدان ﴿٣٢٩﴾ الى افعال الله تعالى عندما لحسن والقيح بالمعنى الثالث يكونان

عند الاشعري بمجرد كون
القول مأثورا ومنه
منه ولهذا قال (الحسن
صد الاشعري ما مر به)
سواء كان الامر للايجاب او
الاماحة او المذهب (والقيح
مانه عس سواء كان
الهي التحريم او الكراهة
(وعند المعتزلة لا يحمده
على فعله) سواء كان يحمده
عليه شرطا وعقلا وهذا
تفسير الحسن (وما يندم
على فعله) هذا تفسير القبيح
والتفسير الآخر ما يكون
لقادر العالم بحاله ان
يفعله (احتزوا بالقيدين
عن فصل المضطر
والجنون وهذا تفسير
اخر للحسن فان المعتزلة
فسروا الحسن والقيح
بتفسيرين فالحسن بالتفسير
الاول يختص بالواجب
والندوب والتفسير
الثاني يقول المباح ايضا
(وما ليس له ذلك) اى
القيح ما ليس لقادر العالم
بحاله ان يفعله فكلما تصير
القيح متساويان لا يتفاوتان

اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به
كشف من حسن وقيح ذاتين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقيح
الا بالشرع وهذا معنى على امرين معنى ان العدة في اثبات ذلك امران
احدهما ان حسن الفعل وقيحه ليسا ذات الفعل ولا لشي من صفاته
حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن والقيح
وثانيهما ان فعل العبد اضطرارى لا اختياري فيه والعقل لا يحكم
باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفعل فيه وليس المراد
ان مذهب الاشعري مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لا يمتنع تحققهما
ليثبت مذهبه بل كل من الامر مستقل باادة مطلوبه بل وله اذلة

اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين (قوله لان الحسن والقيح
لا يفسدان الى افعال الله تعالى) عنده اى صد الاشعري والمذكور
في الكتب الكلامية انه لا يقيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة
واقعة على نعم الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء
لا علة لصعده ولا علة لصله وذلك لانهم قد يصرون الحسن بما ليس
بمنه عنده فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه
صفة كمالا وما معنى كون الفعل منطلق المدح والثواب فانه تعالى
متره عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما امر به والقيح بما نهى عنه
فانما هو في افعال الصاد خاصة وكون المباح داخل في تفسير الحسن
عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بأمور به على ما مر ولا به ليس
بمتعلق المدح والواب بل لا نزاع وهو معنى الحسن والاضح ان يقال
القيح مانه عس والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وصل النارى
تعالى (قوله وعند المعتزلة) لكل من الحسن والقيح يصيران احدهما
الحسن بالجملة ما يحمده على فعله شرطا وعقلا والقيح ما يندم عليه
وبأيها الحسن ما يكون لقادر العالم بحاله ان يفعله والقيح ما ليس
لقادر العالم بحاله ان يفعله واحتزوا بالقادر اى الذى ان شاء فعل
وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم من الجنون لان ما لهما ان يفعله
قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا يقص التعريضات جعلا ومعا

الاحرام والمكروه على التفسير الاول للحسن المباح واسطة

بين الحسن والقيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما عند الاشعري لا يفتنان الا بالامر والهي

كما ذكرت ان هذا الحكم مبنى عنده على اصلين اوردت ﴿٣٣٠﴾ على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين

والحسن والتفسير الثاني اعم لتناوله الباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقيح بكلا التفسيرين لا يشمل الاحرام والمكروه فيكون التفسير ان مقادير وهو هنا بخلاف الاول ان الفعل العير المقدور الذي لا يعمل حاله بما لا يصدق عليه ان لقادر العالم بحاله ان يعمله او لا يعمله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب فانه داخل في القبيح اذ ليس لاعداد العالم بحاله ان يعمله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يتركان من جهة انه يمدح تركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيصور ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المص رحمه الله ولقاتل ان يقول ان اراد بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجور له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اراد ما من شأنه ان قادر العالم بحاله ان يعمله فينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأنه العاقل ان لا يعمل ما يستحق نكره المدح لم يكن كراهة تنزيه القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه (قوله لما ذكرت ان هذا) الحكم طاهر هذا الكلام مسر من الحكم بان الحسن والقيح انما يثبتان بامر السارع وبه مسمى على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقابية ونقلية لا يتوقف على ان فعل المدليس باختياره ولا يتعرض لشي كونه الحسن والقيح لذات الفعل اولصفة من صفاته ثم هذا المسمى لارم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقيح لذات الفعل اولصفة

اما الاول قوله (لانها) ليس لذات الفعل اولصفة له ولا يلزم قيام العرض بالعرض وصحة ثاى ضعف هذا الدليل بل لانه ان معنى قيام العرض بالعرض التصاقه به فلازم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او سليمة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لارم على تقدير كونهما نزهيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان معنى ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لابد من جوهر يقوم به العرسان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقيح لذات الفعل او اصفة له اذ لابد من حامل يقوم الحسن به وان معنى اخر فلا بد من بانه تتكلم عليه واما الثاني فقوله (ولان فاعل القبيح) ان لم يتمكن من ترك فعله اضطرارى وان تمكن

فان لم يتوقف على مرجح كان اتماما وان توقف يجب عده لا مرساه مرجحا تاما وللا (من) يترجم المرجوح ولا يكون المرجح باختياره فلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى

والاتفاق لا يوصفان بهما ﴿ ٣٣١ ﴾ تأملوا تقريره ان فاعل التبع لا يخلو اما ان يكون متمكنا

تركه اولاً فان لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطرارى لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نيتكم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او يتقضى الى الاضطرار وان كان متمكناً من تركه ففعله اذ لم يتوقف على مرجح يكون اتعاقبا وهو لا يوصف بالحسن والتبع اتعاقبا وايضا يكون مرجحاً من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح محب وجود الفعل عند وجود المرجح لا يفرضه مرجحاً تاماً اى جله ما يتوقف عليه وجود الفعل فاولم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون مرجحاً من غير مرجح ولاه اولم يجب ان يكون عدمه امكن عدمه بوجوب مرجحان المرجوح وهو

من صفاته لما كان بالشرع وهو ملزم ما ذكره المصنف رحمه الله في هذا المقام دليلاً لهم على هذا المبدأ قد اعترفوا بضعفها وعدم تمامها اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم رائد على مفهوم الفعل التصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخاطر بالبال حسنه هو وجودى لان تقيضه لاحسن وهو عدى والامسا صدق على المدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودى يقتضى محلاً موجوداً فهو معنى رائد على المحل وجودى فيكون عرضاً م هو صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائماً به لا امتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بى آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم ابيات الحكم لمحل الفعل لانه لان الحاصل قيامهما معا بل هو ادهما معا محاب الجوهر تبعاله وحقيقة قيام الشيء هو كونه تابعاً له في التبع وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذى هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائماً به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر ما يتعدان قيامه بالجوهر مسروط قيام الاخر به وضعفه طاهر من وجوه الاول انه ان اردنا لقيام اختصاص الشيء بالشيء يجب بصير احدهما معاً ولا يسمى محلاً والاخر تابعاً ويسمى حالاً مادكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كالانصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اردت كونه تابعاً له في التبع قائمياً بهذا المعنى لم يلزم لجوار ان يكون الحسن صفة للفعل لما له ولا يكون تابعاً له في التبع بل قائماً به الجوهر الذى تقوم به الفعل الثانى ان الصدق على المدوم لا يقتضى العدمية مطلقاً لجوار ان يكون مفهوم كل صدق على وجوده يكون حصته منه موحودة على معدوم يكون حصته معدومة كاللا تمتنع الصادق على الواحد والمعدوم الممكن والجملة عدمية صورة التى وقوفة على كون ما دخل عليه حرف التبع وجودياً دليل ان الالامعدوم وجودى فلو امتنع ووحودية ما دخل عليه حرف التبع عدمية صورة التى لرم الدور التالى المقوض بالتصاف الفعل بالامكان الوجودى

اشد امتناعاً من مرجحان احد المتساويين واذا وجب عدم وجود المرجح لا يكون اختياره الا بالمرجح لا يكون باختياره لانه نيتكم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل اوالى الاضطرار

بين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتياله اذ اربع انه مشكوك
الاوام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من
اتصافه بالتسلل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا يتحقق له
في الايمان ومثله لا يعدم قيام العرض بالعرض ولهذا احتجوا الى انبات
كون الحسن العقلي وجوديا قايما بالدليل المذكور على اثبات وجودية
الحسن العقلي جارهما بينه واما الثاني فقرر به على ما ذكره المحققون
ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث
لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه
فان احتقار المرحم فعل المرحم يعود التقسيم فيه لان يقال ان كان لازما
ماضيا ارى والا احتياج الى مرجح آخر و لزم التسلسل وان لم يقتصر
الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين
من غير تجديد امر من الفاعل فهو اتعاقب والاتعاقب والاتعاقب والاتعاقب
لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا ينبغي له لاحقة التخصيص
بفعل القبح على ما وقع في تقرير المص رحمه الله واه لاحقة على
تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل
اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن منه من الفعل والترك وان
قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتعاقبا ورجما مان غير مرجح
ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عدد الفاعل كما هو المذكور
في عبارة الحنف فلا يلزم لزوم الرجحان من غير مرجح فان في الخاص
لا يوجب في العام وان اراد به عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح
كونه اتعاقبا لانه لا تلاقي من وجوده لانه لا تلاقي جميع ما يتوقف عليه لان
الممكن لا يقع بدون علة ولما كان هنا مظنة ان يقال انتم اه ادا واجب عدم
وجود المرحم لم يكن اخساريا ولا عابرا لم ذلك لو لم يكن ذلك المرحم
ما اختياره او حسن اختياره اسار الى الجواب اما نقل الكلام الى ذلك
الاختار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعاً التسلسل المحال لان
الاختيار صفة متحصنة لا امر اعتيادي حتى يقطع التسلسل باصطفا
الاختار او يكون باختيار الاختيار غير الاختيار واعتصر على هذا الدليل

والتسلسل ما مل فثبت
انه اضطراري والا
ضطراري لا يوصف
بالحسن والقبح اتصافا
واعلم ان كثيرا من العلماء
اعتقدوا هذا الدليل
يشيئا والعرض الذي
لا يتقدمه شيئا لم
يوردوا على مقدماته مما
يمكن ان يقال انه شيء وقد
خفى على كلا الفريقين
مواقع الخلط فيه وانا
اسمك ما سمع لخالطري
وهذا هي على اربع
مقدمات

(المقدمة الاولى) ان

القليل يراد به المعنى الذى
وضع المصدر بإزائه
ويمكن ان يراد به المعنى
الحاصل بالمصدر فانه اذا
تحرك زيد فقد قام
الحركة بزيد فان اريد
بالحركة الحالة التى تكون
للمتحرك فى اى جزء
يعرض من اجزاء المسافة
فهى المعنى الثانى وان
اريد بها ابتعاد تلك
الحالة فهى المعنى الاول
والمعنى الثانى موحود
فى الخارج اما الاول فامر
بغير العقل ولا وجود له
فى الخارج اذ لو كان لكان
له موقع م ابتعاد ذلك
الابتعاد يكون واقعا الى
ما لا ينهى يلزم التسلسل
فى طرف الدأ فى الامور
الواقعة فى الخارج وهو
محال ولا يلزم انه اذا
اوقع القائل شيئا واحدا
قد اوجد امورا غير
متناهية وهذا يدعى
الاستغالة على ان كون
الابتعاد امرا غير موجود

بوجوه الاول اما نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرابية
والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الاخذ والارعدة فيكون
ما ذكرتم استدلالا فى مقابلة الضرورة فلا يصح ويكون باطلا لانه
يجرى فى فعل البارى تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو بطلان التماثل
يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف ينير المختار وان
كان جائزا لك غير واقع **الربع** ان المختار انه يحتاج الى مرجح وهو
الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا
معنى للاختيارى الا ما يترجم بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار
استواء الطرفين بالنظر الى القدرة وتوجب احدهما بحسب الارادة
لا يتبقى ذلك فالمرجح هو الارادة التى يجب الفعل عند تحققها
ويمتنع عند عدمها وقد يجب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو
وجود القدرة لانا نرى ما من مرشح فاعليه قديم
فلا يحتاج الى مرجح متعدد اذ علة الاختيار الى المرجح عندما
الحدث دون الامكان وعن الثالث ما من وجود الاختيار ومقدورية
الفعل كافى فى الشرعى وعندكم لو لا استقلال البدن لفعل وتأثير قدرته
فيه لتقم التكليف عقلا وعن الرابع فانه اذا كان ما يجب الفعل عنده
من الله تعالى نسل استقلال العبد به فصح التكليف عندكم كما اذا كان
وجود الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المص رحمه الله انهم لم يوردوا
على مقدمته معا يستندونه فدخلوا فى هذا الدليل على كلام
الفرقيبين اعنى الذين يعتقدون بغير الله الذين لا يعتقدون بغيره والمص
اورد المص على المقدمة القائلة فانه ان توقف على مرجح محض وجود الفعل
عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالابتعاد كالمتمحرك
فى كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة فانه اذا وحب عند
وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل مع الابتعاد ونرى تحقيق
ذلك على اربع مقدمات (قوله المقدمة الاولى) ان كثيرا من المصادر
بما يحصل به الفاعل معنى ثابت قائم به كالدائم فحصل له هيئة هى القيام
او تسنى فحصل له صفة هى الحرارة او تحرك فحصل له حالة هى

فى الخارج اظهر على مذهب الاسرى فان الكويز عنده امر غير موحود فى الخارج

الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع
 الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدر ويسمى تأثيرا كاحداث
 الحركة واما جادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة
 في جسم اخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام او القعود في ذاته
 وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى
 الحاصل من المصدر ويكونوصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير
 ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والنتهى
 والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر
 اعتبارى لا وجود له في الخارج لوجود ثلثة الاول انه لو كان موجودا
 لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل
 ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم
 التسلسل في جانب المبدأ اى العلة في امور موجودة في الخارج على
 ما هو المعروف لاي امور اعتبارية حتى يقطع بانقطاع الاعتبار
 او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم القزوم وامكان الامكان
 وانما قل في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة بمقام عليه البرهان
 ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب العلول فانه لا برهان عليه وبرهان
 التطبيق ليس تمام على ما عرف في علم الكلام السابق انه يلزم صديايجاد
 الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة
 وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه اذا عاين لم يلزم لو كان ايقاع
 الايقاع ايضا فعلة اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه ما ياقع فاعل
 احركه لا يرى تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى ان ايقاع قديم كالوصف
 الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا لئلا هو جواب الزام ان
 الايقاع مصداك التكوين ومذهب الاشعرى انه ليس من الصفات الموجودة
 في الخارج على ما تقر في علم الكلام والالزام ليس بتمام لان مذهب
 الاشعرى ان التكوين ليس صفة حقيقة اولية متغيرة للقدرة ولا يلزم من
 ذلك نفي التكوين الحادث عنه تعلق القدرة والارادة لوجود التي تل
 العمدة في اسات هذا المظهر ولزوم التسلسل في الايقاعات وشمع استهائه الى

(المقدمة الثانية) كل ممكن ﴿ ٣٣٥ ﴾ فلا بد من ان يتوقف وجوده على موجود والا يكون واجب

بالذات ثم ان لم يوجد
جمله ما يتوقف عليه
وجوده يمتنع وجوده
والا يمكن وجوده وكل
ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال وها يلزم
لانه ان وقع بدون تلك
الجملة لم تكن هي جملة ما
يتوقف عليه والعروض
خلافه وان وُجد تلك
الجملة يجب وجوده عندها
والا يمكن عدمه ففي حال
العدم ان يتوقف على شيء
اخر لم يكن المعروض
جملة وان لم يتوقف على
شيء اخر فهو حوده مع
الجملة تارة وعدمه اخرى
رحمان من غير مرجح
وهو محال فان قيل لان
انه محال بل المرجح بلا
مرجح بمعنى وجود الممكن
من غير ان يوجد شيء
اخر محال ولم يلزم هذا
المعنى قلت قد لزم هذا المعنى
لانه ان امكن عدمه مع
هذه الجملة يجب ان لا يلزم
من فرض عدمه محال

اخضاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور اخضاع
بالشيء المصدر من غير شيء يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها
انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها
فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى
عدمها يمتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة
موجبة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون
وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الادهان لعدم ملاحظة
مفهوم الامكان او معنى الاحتياج الى الموجود وهذا لا ينافي الضرورة
والضروري قديمه عليه بصورة الاستدلال فلها قال والاضواء لم
يتوقف وجوده على موجود لكن واجبا اذ لا شيء بالواحد الا ما يكون
وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجود اما كون علة الممكن بحيث يجب
عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها لجميع اجزائها
وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لفصله
مقدمتان احداهما قولنا كما عدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن وجب وجوده اما الاولى فانها لو لم يصدق لصديق قولنا قد يكون
اذا عدت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا لا
لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا
للازم من فرض وقوعه مع الازم نظاما الملازمة فلان استحالة الازم
يوجب استحالة المزم ضرورة امتناع المزم بدون اللازم تحقيقا
لمعنى الزم والاستحالة لا تكون ممكنا واما بطلان الازم فلان لو فرض
وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لم ان لا يكون
بعض الوقوع عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان الزم ط واما
الثانية فلانها لو لم يصدق لصديق قولنا قديكون اذا وجدت جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان
العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان
ممكنا لالزم من فرض وقوعه مع الازم باطل لاما لو فرض وقوع

لكه يلزم لانه لاشك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجوده محال
ايه يكون اليجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون الغرور جهة وان وجد من غير

عدم الممكن عند وجود جلة ما يتوقف عليه وجوده في تلك الحالة
 اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال الا اول
 فلاستلزامه ان لا يكون جلة ما يتوقف عليه جلة لبقائه شيء آخر
 واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلامرجح وهو وجود الممكن ثلاثة
 وعدمه أخرى مع تحقق جلة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين
 من غير زيادة او نقصان برجح الوجود او العدم وكلا الامرين
 اعنى الرجحان بلامرجح وعدم كونهما جلة محال بالضرورة
 عدم الممكن عند تحقق جلة ما يتوقف عليه وجوده مع فوجوده
 واحب وهو المطلق ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود
 الممكن من غير ان يوجد شيء آخر اى ما يار لذات الممكن فلانسلزم ذلك
 على تقدير عدم الممكن مع تحقق جلة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك
 الجملة علة موجودة عابته ان المعلوم لا يجب معها وان اردتم به غير
 ذلك مثل تحقق المعلوم مع علته الموحدة تارة وعدم تحققها معها
 اخرى فلانسل استعمال ذلك بل هو اول المسئلة فيجوابه ان المراد
 هو الاول وهو لازم لان الایجاد غير متحقق حاله العدم وهو طفي
 حالة الوجود ان تحقق لم يكن المقروض جلة ما يتوقف عليه وجود
 الممكن لان من جلته الایجاد وقد كان مستقيا في حالة العدم وان لم يتحقق
 لم وجود الممكن فلايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلامرجح
 ويظهر ذلك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف زيادة
 لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان
 عدمه لم يوجد شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمنع
 وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الدات فساد
 ط لان الكلام في الممكن وان اردتم بحسب المعير فالامكان لا ينافيها
 فلاوجه لقولكم والامكان وجوده او عدمه قلنا المراد امتناع الوجود
 استعماله بالنظر الى عدم العلة وامكانه عدم استعماله بالنظر اليه
 وكذا المراد بوجوب الوجود استعماله العدم بالنظر الى وجود العلة
 وامكان العدم عدم استعماله بالنظر اليه ولاخفاء في تافضها وهذا

ایجاد شيء اخر اياه
 لم ماسلم استعماله ويثبت
 انه لا بد لوجود كل شيء
 ممكن من شيء يجب عنده
 وجود ذلك الممكن ولو لواه
 يمنع وجود

ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل العلول الوحي
قد يتعدد علاه كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة
لا يتبع وجود العلول فلنا اذا اعتبرت العلول توصيفات لثلاثة احدا لا امور
وانتفاءه انما يكون بانتفاء كل منها وح يتبع وجود العلول واعلم
ان ما ذكره المص رحمه الله تعالى منى على ان الاتحاد امر يتوقف
عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار
اضافة العلة الى العلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج
غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع
ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا
بلا تخصص وزحيفا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية
وبطلان ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اوليته من غير ان
ينتهي الى الوجود وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود
بما على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يبدأ اوليته لا وجوده فلما
ان امكن عدم تلك الاولوية وقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان
الرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك
السبب فلا يكون المفروض من جملة ما يتوقف عليه الوجود (قوله
وهذه القصية) وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند
وجوده وعدمه عدمهما بما يتفق عليه الحكماء اكثر اهل السنة
يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم يازع فيها الا قوم من المتكلمين
دهوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصفة
دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب
على تقدير اتحاد الله تعالى اياه بآرادته واحتضاره اى وقت اراد الله
تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره
ان كان قديما يلزم قدم المعلول لا متاع التحمل وان كان حادثا يقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول (قوله واعلم) انه قد
اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محمول بوجوبين سابق
وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده

وهذه القضية متفق عليها
بين اهل السنة والحكماء
لكن اهل السنة يقولون
بها على وجه لا يلزم منه
الواجب بالذات فان
وجود الشيء يجب على
تقدير اتحاد الله تعالى اياه
ويشتم على تقدير ان لا
يوجد واعلم ان ما رجموا
ان كل موجود ممكن
محفوظ بوجوبين سابق
ولا حق باطل لانه ان
اريد السبق الزماني
محال لانه يلزم وجوب
وجود الشيء حال عدمه
وان اريد سبق المحتاج
اليه فكذلك لانه

مادام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم يمتد
 الى حد الوجوب لم يوجد للامر وبعد تحقق الوجود امتنع عدم
 مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود وعدم
 واعتراض عليه المص بأنه ان اريد نسبي الوجود على الوجود السبق
 الزماني وهو ان يكون المتقدم موحودا في زمان قبل زمان تحقق
 التأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال
 بالضرورة وان اريد السبق الاحتجاجي وهو ان يكون المتقدم بحيث
 يحتاج اليه التأخر لسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى
 يكون المراد ان وجود الممكن من العلة محتاج الى وجوده على
 ماهو الظاهر كلامهم فهو ايضا لانه ان اريد الاحتياج في العقل
 فط ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على ثقل وجوبه بل الامر
 بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر ظاهرا ان يراد بالنظر الى
 العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما بطا اما الاول فلانه
 لا وحود مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذا تراخى
 انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب
 اذا كان بما يحتاج اليه الوجود كان من جهة ما يتوقف عليه وجود
 الممكن فكان جبرا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة
 انه معاول للعلة التامة للامر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع
 اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب ارا للعلة
 التامة متأخرا عنها وكونه جزا منها يقتضي تقدمه عليها فهذا محال
 والحاصل ان كون الوجوب ارا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف
 عليه وجود الممكن ما يفسد على الوجود معنى احتياج الوجود
 اليه ضرورة امتناع كون الشيء ارا لشيء وجرا منه وهدمت الاول
 عيني الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر
 معنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب
 لم يوجد للامر فالوجوب ايضا بما يصحاح اليه وجود الممكن لكنهم
 حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جبر

ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو
تأكد الوجود حتى كأنه هو هو قائل بمجموعه من اجزاء العلة التامة فان
ايتم هذا الاطلاق وزعم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها
بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان ردتكم بقولكم لا يجب
الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم
السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع نفي من العلة الناقصة فهو مع ذلك
من العلة الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب ار لها متأخر عنها
بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد
في ذلك (قوله مع العلة الناقصة) او التامة اراد العلة الزمانية والا
فالمعلول يتأخر عن العلة لا بمحالة (قوله ثم العقل) كأنه تنبيه على
منشأ المطلق سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولان لعلة
واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمثالة
وجود النهار واصادة العالم العلويين لطلوع الشمس فلعقل
ان يعتبرهما معا فاعلما الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما
على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج
الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا
فان اخوة زيد مقارنة لخواه عمرو متأخرة عنها ومتقدمة عليها
لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فنظر
الى احتياج الوجود الى الوجوب جرم انه سابق على الوجود
ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج
الى الوجود وقد نهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف
عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة
هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي
تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وانصاف لا خفاء في انه يصح
ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجب صدوره
وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واصادة

مع العلة الناقصة لا يجب
ومع التسامع لا يكون
الوجوب منها ضرورة
ان الوجوب معار لها
فالوجوب ليس الامقارنا
بحيث لا يحتاج الوجود
اليه وكل منهما اثر المؤثر
التام ثم العقل قد بشر
احد المضامين مؤخرا
من حيث انه يحتاج الى
الآخر في النقل ومقدما
من حيث ان الآخر يحتاج
اليه وايضا مقارنا مع انه
في الحقيقة واحد

المسلم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلول حلة واحدة لا يجب ان يكونا مضافين اليهم الا ان يعتبر وصف القاربة وهو ليس ملازم (قوله المقدمة الثالثة) ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث لابد ان يشمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والافان استقل ذلك كائنه فوجود والاحمال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بوجوده وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن للفروض قل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلاف وان لم يكن من جملة ما كان حدوث زيد في ذلك الوقت رحمانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير إيجاد شيء اياه لانه لم يكن قبل الوقت إيجاد ومعدوم يتحقق شيء آخر توقف عليه الوجود علم الوجود ملائحة وهذا يدع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من ساقها ترجع مساواة متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لم قدم زيد الحادث لما من وحوث وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكان اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام لها سرها اما الاول فلا تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة احتمالها التسلسل في طرف المبدأ فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الاراسة لم قدم زيد الحادث لما من ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما معدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وله جرا الى الواجب فلم ينعاه الواجب في شيء من الاراسة وهو محال وقد يقال في تقريره

يترجم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عند وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالأموال الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجهه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما وجب عنده قديما فان اوجهه لاقى وقت معين معدوم في وقت معين رحمانا من غير مرجح يكون بعضها حادثا فح ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او اتعاه الواجب واما معدومات محضة وهي لاتصلح علة للموجود وايضا وجوده يتوقف على اجزائه الموجودة

واما موجودات مع معدومات وهذا نزل ايضا لان هذه القضية تامة وهي انه كذا يوجد (ان تارك) جميع الموجودات التي يستقر بها زيد يوجد من غير توقف على عدم شيء ادلو توقف على

عدم عمرو مثلاً يتوقف على عدمه ﴿٣٤١﴾ الذي بعد الوجود لان عدمه الذي قبل الوجود قديم

فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الايزوال جره من العلة الموجبة لوجود عمرو او سابقه وذلك الحزب اما ان يكون موجودا محضاً فيصير معدوماً وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوماً الا بعدم جزء من علة وجوده او سابقه وهاهنا جري الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو ووج لا يمكن وجوده لثبوته على عدم عمرو وكلامنا في زيد الوجود واما ان يكون روال عدمه مدخلا في ذوال ذلك الحزب ويزوال ذلك عدمه هو الوجود ومعرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفاً على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموحودات التي يتوقف عليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم

ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة وروم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لم ينته الواجب ولا ينتهي اليه لامتني لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاء غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعلوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا يدعي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود احزائه بالضرورة فلا يكون حجة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودة مع معدومات لما كان وجود جميع الموحودات التي يتوقف عليها وجود الحادث مستلزماً لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضاً واللازم بطلان هذه القضية مائة وهي قولنا كلما وجد جميع موجودات التي يتوقف عليها وجود زيد وجود زيد من غير توقف على عدم شيء ما ادلوا بتوقفه على عدم شيء ولغيره عدمه واما ان يتوقف على عدم السابق او على عدم اللاحق وكلاهما مطلق اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ارى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموحودات والمعدومات فان قبل هب لان عدمه الذي هو بعض احزاء العلة قديم في اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المطلق قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموحودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان عدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضاً قديماً كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموحودات والمعدومات التي عدمها ارى ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الايزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او سابقه اذ لو وجد علة

شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب وثبت على تقدير افتقار وجود كل شيء الى شيء بحسب ذلك المحرك عند دخوله في العلة ما لم يجد عند وجوده في حجة ما عيب عدم وجود الحادث فان قيل

الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما من وجوب
وجود المحكى عند وجود علته الثامة فذلك الجزء الذى يحدث عدم
عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما
واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مـ كـ
الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه ح
يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم وزوال كلا الجزئين
اعنى الموجود والمعدوم وفي زوال المعدوم لا يتصور الازال عدمه
فلذا عبر عن هذا التيق بقوله واما ان يكون زوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا
محضا فكاه قال اما ان يكون زوال العدم مدخل في زوال ذلك
الجزء الذى يعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين بل اما الاول
فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علته وحوده او بقاءه
ونقل الكلام الى ذلك الجزء فانه اما معدوم صار موجودا وسبأنى
الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا فانعدام
شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انفاء الواجب
هو ح وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه
على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون زوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم مدخل في زوال ذلك
الجزء فلان زوال العدم وجودا لفرضه وجود نكر فيكون وجود زيد
بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموحودات موقوفا على وجود
نكر ضرورة توقفه على عدم عمر والموقوف على زوال جزء علته
الموقوف على وجود نكر هف لان ما فرضناه مجموع الموحودات
التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء نكر
الموجود لا يقال لم لا يحوز ان يكون وجود نكر من جملة تلك
الموحودات لاننا نقول او كان وجود نكر من جملة تلك الموحودات
التي فرضناها محققة لكن زوال عدم ذلك الجزء تهتقا لانه عار
عن وجود نكر فيكون زوال ذلك الجزء الذى فرضناه معدوما

متحققا ضرورة زوال المعلوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم محرو
 و ضرورة انتفاء سببه بما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق زيد ضرورة
 وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة هدف لان التقدير
 انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد
 زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء مرضاه محروا واذا ثبت
 بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يستقر
 اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلا وجد جميع الموجودات التي يستقر
 اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ناتجة
 وتنعكس بعكس القبض الى قولنا كلا لم يوجد زيد لم يوجد جميع
 الموجودات التي يستقر وجودها اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا
 معنى قوله كلا عدم زيد لا يكون عدمه الا لعدم شيء من تلك الموجودات
 التي يفترض اليها وجوده ثم يعمل الكلام الى عدم ذلك الشيء فانه لا يكون
 الا لعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده ولم جرا الى ان ينتهي الى
 الشيء الذي لا يكون فيه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون
 الا لعدم الواجب وهو مح وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب
 علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من
 وجهين احدهما ان جوت القضية المذكورة لا يوجب الاروم وجود
 الحادث عدم وجود جميع الموجودات التي يستقر هو اليها من غير
 ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة
 من الموجودات والمعدومات لحوار ان يتركب منها ويكون وجود
 جميع الموجودات المفتر اليها مستلزما لعدم الشيء له مدخل في العلوية
 ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قات السلبية
 المذكورة يوجب لروم وجود زيد على جميع اوصاف المقدم وتقديره
 فيست على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتها داخلية
 في العلة قلت اما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام
 من التقادير الممكنة اجتماع مع المقدم وهو مما لجواز ان يكون لعدم
 اعني وجود جميع الموجودات المفتر اليها مستلزما لتلك الاعدام

ويشع عدم تحقق اللازم مع تحقق المعلوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات الى آخره بما لا دخل له في اثبات المطر يمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المقتدر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا يحل لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يقتدر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وُجد وجود المعلول صد وجود العلة لا يكون علة الحادث موحودا محضوا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اى وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول صد وجود العلة في اى وقت او حد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قلبه جميع الموجودات التي يقتدر هو اليها بما سمي ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فيقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد مان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التي يقتدر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم اسعاه الواجب وهو محال قديحاح من هذا السؤال بان العلية يقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا موجب وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الواجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يعيص من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام عى عن البيان واد قد نطقت الاقسام الثلاثة يثبت انه لا بد على تقدير وجوب المعلول صد وجود العلة من ان يدخل في حجة ما وقف عليه

الحادث امر ليس بوجود ولا معدوم وهو المطلق فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جهة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قابل الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتعاع شيء من الموجودات التي يفترق هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركيب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات ولا يلزم نبوت امور لا موحودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اثنان اى كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اثنان او وضع اخر فلا ين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوباً يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلاً فلامهية الغير القارة لا يكون امر الموجب والذات التي يتمتع زوالها كيف يجب اثر واجب زوالها • فان قيل الذات يكون عللة لمطلق الحركة وهو امر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ~~ك~~ ليست ماهية محققة والالم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركنها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدث كون آخر • فان قيل يمكن ان يكون المطلق ما قيا تحدد الافراد مع ان الافراد غير باقية فلناهم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نوع واحد في الامكان والامتناع وهما طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موحودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كما ذكره المص رحمه الله وهو لا يدع ما ذهب اليه الملاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من العوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضع علوم اخرو قد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الوجود ليس اعتباراً عقلياً لقطع تحققه سواء وحده اعتبار العقل او لم يوجد ولا امراً محققاً موحوداً والا لا حاجة الى ايجاد آخر ورم

التسلسل من جانب البنا في الامور الموجودة ويتبع كون اليجاد اليجاد
فيه ضرورة تباين المحتاج والحاج اليه والجواب ان المطلوب قطعاً
هو ان القائل اوجد شيئاً وهذا لا ياتي في كون اليجاد امراً اعتبارياً
غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كافي
قولنا زيد اعلمى فان الامر كذلك صوله وجد اعتبار العقل اولم
يوجد مع ان اعلمى امر هدمي فاذا قتل زيد وعمرو اصدق انه اوجد
القتل ولم يصدق ان اليجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد العقل لكنه
لا ياتي صدق قولنا اليجاد معدوم بمعنى انه ليس امر امتنع ما موجوداً
في الخارج (قوله قل قيل) تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان
انا نقى بالوجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن
ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة
بين القيصين فالامر الذي يسميه حالاً جعلتمو واسطة بين الموجود
والمعدوم ان كان له موت فهو داخل في الموجود والا في المعدوم
وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لانسلاخه ورود المنع على بعض
مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات
ومعدومات وهل سمحت باقتلاحيج عن معارضة الخصم بانها
ماسة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقض
مطلوبك والظاهر ان مل هذا الكلام لا يصدر عمليه ادنى يميز
وكيف يسب الى المص رحمه الله تعالى وهو علم الحقى ومالم
الدقيق ومنسأ التوجيه والتوضيح ومنسأ التعديل والتقيق: ل توجيه
السؤال ان ماد كرتهم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال
نعيه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد
بالمعوم قبض الوجود اى ما ليس موجود ولا يخرج شئ عن القيصين
فذلك الامور اما ثابته فيكون موجودة او لا فيكون معدومة والمركب
مها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة
او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل نعين ما ذكرتم

فان قيل لا يثبت هذا الامر
على ذلك التقدير لانه
يراد بالمعوم قبض
الموجود فالامر الذي
يسمونه حالاً داخل في
احد القيصين ضرورة
قلت هذا التأويل صحيح
الا في قوله وذلك الجزء اما
ان يكون موجوداً محضاً
الى آخره فان الانحصار
فيما ذكر من الامرين ثم قاته
يمكن ان يدخل في العلة
الموجبة لغير وامور
لا موجودة ولا معدومة
كالاصافيات فان فسر
الموجود بما يندرج فيه
الاصافيات لانتم ان كل
موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى
الواجب فلا يصح قوله
فهل حر الى الواحد
وان فسر بما لا يندرج
الاصافيات في الموجود
بل في المعدوم لانتم ح
ان روال كل معدوم
لا يكون الا بوجوده تبي
فان الاصافيات الوجودية
معدومة في الخارج
وزوالها لا يكون بوجوده
شي

تثبت توقف الموجودات ﴿ ٣٤٧ ﴾ الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد

تلك الامور الى الواجب
بطريق الايجاب لانه يلزم
ح المصالحات المذكورة
من قدم الحادث وانفساه
الواجب ولا يلزم من
عدم استناد الامور
المذكورة استنادها
الى الواجب اذ لا يمكن
انها مفترقة الى الواجب
بلا واسطة او بواسطة
الموجودات المستندة اليه
لكن لا على سبيل الوجوب
وح اما ان يجب بالتزام
التسلسل فيها وهذا باطل
اي يكون اضافة الاصافة
عين الاولى واما ان لا يجب
والظاهر ان الحق هذا فان
اشاع الحركة غير واجب
ومع ذلك اوقفها الفاعل
ترجيها لاحد المتساويين
ثم الحركة اي الحادثة
المذكورة تجب على تقدير
الايقاع اذ لو لم يجب
وجودها رجحان
بلا مرجح ولا يلزم
في الايقاع الرجحان بلا
مرجح اي الوجود بلا
محدد لا وجود لا ايقاع

من الدليل طاب باننا لا نجري فيما ذكرتم لزوال المانع على المتقدمة
القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم محروبو زواله اما ان يكون موجودا
محضا واما ان يكون زوالا لعدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل
في حلة وجود غير امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع
والاختيار ونحو ذلك من الاضافات فان جعلتها داخلية في
الموجود فلا نسلم ان كل وجود ممكن فهو واجب بالظر الى علته
المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتها
الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار
الذي من شأنه الايقاع اى وقت شله من غير ان يصل الاختيار ومن
غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح الحشاش احد
المتساويين واستحسانه مجموعة وان جعلتها داخلية في المعدوم فلا
نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا زوالا لعدم الذى هو عبارة عن
وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى
زوال عدم معنى وجوده كمثل فلو لم يخلط وذلك لان الاضافات
التي لا يدخل عدم في مفهوماتها كالا بوة والاخوة والايقاع
وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير
وزوالها لا يكون بوجوده كذا اذا تعاقبت الارادة لشيء ثم اضطعت
ولا ينبغي ان ادا حصل تلك الامور داخلية في الموجود يرد مع لزوم
قدم الحوادث واعتماد الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات
محضة الا انه لم يصرح به لاسيما في الدنهي اليه من قوله لا نسلم ان كل
موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان
الواقع دخول المعدوم في جملة ما يعتبر اليه وجود الحادث ضرورة
انقاره الى عدم المانع واعلم اني لولم ارد في شرح هذا الكتاب
على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والحوادث لكي
مقدرا رجعت فيه كثيرا من الحقائق ما اردادوا على انقاع النواظر
والاحشاش واني لو اقتصرت على المص في الاشارة الى ما هدرت به لطلال
الكلام وكبر اللام والله الموفق للام (قوله فيمت) اى لا

ثبت الدليل المذكور سالما من النقص ثبت توقف وجود الحوادث
على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور بممكنة فيجب
استنادها الى علة لاحالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق
الاجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب
لان المصادر عن الشيء بطريق الاحساب يكون لازماله وعدم
اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة
لم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي
في شيء من الازمنة فان قيل يحور ان يتوقف على امور احر موجودة
قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت
ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الاجاب ولا يلزم من
ذلك استساؤها من الواجب بل لاسكاتها ممتنرة اليه بلا واسطة
كايحاء العلول الاول ملا وبواسطة الموحودات المستندة الى
الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان
استنادها الى الواجب بواسطة الموحودات المستندة اليه على سبيل
الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث
بقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموحودات الى الواجب
متعلق بقوله المستند اليه واد قد افقرت تلك الامور الى الواجب
فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل
الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل فان يعتقر كل
ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل مطلق بالبرهان المذكور
في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع
مالدات حتى لا يعتقر الى اقامات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد
لان العمل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذا ان
الطريقان وان امكن تمسيتها يمنع استحالة التسلسل في غير الموحودات
ويمع منافية ايقاع الايقاع للدات بل لاتصاير الا بالاصبار
لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاحتيال دون
الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقول فانما نجد من احسب

ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى
 الايقاع واللايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح الخضار احد
 التساوين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعلوم فلا
 يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن
 بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجود ولا امتناع اذ لا وجود
 للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة
 الباقية للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موحودة فحسب
 وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها
 من الامور الموجودة والامور الالاموحودة واللامدومة اعنى
 الايقاع فلم يلزم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود
 الممكن من غير موحود ولما اظهر ان يقال انها يجب على تقدير
 الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين
 الامر الالاموحود واللامدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموحود
 كالحالة التى هى الحركة فان الاول لا يجب مع علة التامة والثاني يجب
 (قوله واعلم ان اساسات) الامور الالاموحودة واللامدومة كالاختبار
 والايقاع لمخلص عن لزوم القول بكون الواحد تعالى موجبا للذات
 وموجب لكونه فاعلا بالاختبار اما الاول فلان القول بكونه
 موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختبار لكان فعله جائزا
 التزم يلزم عدم الممكن مع وجود علة التامة وقنعنى انه يلزم
 منه ان رجحان بلا مرجح ولو مع تمام العلة له على ان الاختبار
 ايضا من جهة ما يتوقف عليه الفعل لقل الكلام الى الاختبار
 فانه اماقديم يلزم قدم الحادب او حادب فيفسل الاختبارات
 فيلزم قيام الحادب بذات الله تعالى ولا لمخلص عن ذلك على تقدير
 عدم ابات الامور الالاموحودة واللامدومة الا بالبرام حوار
 وحوذ الممكن بدون وجوه حتى ان العمل يصدر عن الواجب
 ولا يجب وحوذه مادام ذات الواجب بل يحوز علمه مع وجود
 جميع ما يتوقف عليه وقنعنى ان هذا مستلزم لرجحان بلا مرجح

واعلم ان ابات تلك الامور
 على تقدير ان كل ممكن
 يحتاج في وجوده الى
 مؤثر يوحده لمخلص
 عن القول بالوجوب
 بالذات وموجب للعامل
 بالاختبار ولو لا تلك
 الامور لا يمكن ان يوجب
 بالذات الالتزام بوجود
 بعض الموحودات من غير
 وجوب ويازم من هذا
 وجود الممكن بلا موحود
 وهو محال كما في المقدمة
 السابقة

حدد التساويين او
لمرجوح واقع لانهما
ن لا ترجيح اصلا
ويكون الرابع قط
والتساوي او المرجوح
الاول باطل لانه لولا
ترجح لا يوجد يمكن
اصلا وكذا ترجيح
الرابع باطل لان الممكن
لا يكون راسخا فالذات
على التأثير فترجح الرابع
يؤدي الى اثبات الثابت
او احتياج كل ترجيح
الى ترجيح قبله الى غير
النهاية فالترجح لا يكون
الالتساوي او المرجوح
ولان كل ممكن معلوم
عنده مرجح على وجوده
في نفس الامر بالنسبة الى
علة العدم ومساو له بالنسبة
الى ذات الممكن فاجباده
ترجح المرجوح او
المساوي على ان الارادة
صفة شائها ان مرجح
الفاعل واحد التساويين
او المرجوح على الآخر
فلم ان الارادة لاتصل
كان الايجاب بالذات

اي وجود الممكن بلا موجد او إيجاد واما على تقدير اثبات الامور
اللا موجد واللامدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب
نبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه الخ المذكور
اصنى الرجحان بلا مرجح معنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود
للايقاع ولا الاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور
لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث
او انتهاء الواجب فلم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون
الواحد فاعلا مختارا وهو المطلق قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان
بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح
اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بدعي غي عن البيان واما
ترجح احد التساويين او ترجيح المرجوح فبما وقع واستدل
على ذلك بوجه الاول انه امان لا يكون ترجيح اصلا او يكون
لرابع او للتساوي او للمرجوح والاول باطلان فبقي الاخران
اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون
الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راسخا
الا بواسطة مرجح خارج من ذاته لاستواء الطرفين لا طر الى ذاته
فلو خارج ترجيح الرابع اي اسات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان
الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت ونحصل الماحصل وهو محال واما
ان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح
مستوقا ترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل
الترجيحات والرجحان لا الى نهاية فيقتصر وجود كل حادث الى امور
غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الرابع في الجملة بمعنى
انه لا شيء من الترجيح ترجيح الرابع فلا يلزم من نبوته عدم تهاى
الترجيحات لجوار ان ينهى الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى
ترجح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح
في ترجيح الرابع بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجحا لراحم فلا يصح

لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا واما بمن رجحان المرجوح او التساوي ماداما (قوله)
كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقا كذلك واصل ان المتكلمين اوردوا الجوز ترجيح المختار احد التساويين

قوله فالترجيح لا يكون الا لتساوى او المرجوح ادلا يثبت من بطلان
انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصار في ترجيح المساوي
او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخر الا لتساوى
او المرجوح ويثبت به الطو هو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني
ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا
الى ماهو الاصل والسابق اعني عدم عدم الوجود فانه عدم لعدم مايجاد
الممكن يكون ترجيحاً للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى السمة
الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجع الفاعل بها احداً للتساويين على
الآخر او المرجوح على الراجح فاليجاد لا اختيار قد يكون ترجيحاً لذلك
* فان قيل اختيار المختار احد التساويين ترجيح من غير مرجح قلنا
الارادة والاختيار لا يطل باه لم اختيار هذا دون ذلك لان الترجيح
صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يطل بان الموجب لم اوجب
هذا دون ذلك * فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح
المساوي او المرجوح بوجب رجحانه وهو يمنع بالضرورة قلنا
المسح هو رجحان المساوي او المرجوح مادام المساوي مساوياً
والمرجوح مرجوحاً ضرورة امتناع اجتماع القبيضين اعني الرجحان
وعدمه وعند ترجيح الفاعل ايها لم يبق مساوياً ومرجوحاً
لان معنى الترجيح اسات الرجحان وجعل الشيء راجحاً واخره
من حد التساوي فضلاً عن الرجحية (قوله وهو) اي القضية
البدئية وتذكير الضمير باعتبار الجبر وهو ان الرجحان لا مرجح
نط والعلم بوجود الواحد معنى على هذه المقدمة انما لعدمه فيه انه
لا شك في وجود موحود فان كان واحداً فهو الطوان كان ممكناً فلا
بدله من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن لا مرجح
فيتقل الكلام الى موحده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي
الى الواحد وهو المطلوب وبهذا تظهر صحة ما ذكره المص
رحمته تعالى من ان هذا الاستدلال انما يتنى على بطلان وجود
الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد التساويين

المثال المشهور ا وهو
الصارب من السع اذا
رأى طريقين متساويين
قال الحكماء القضية
البدئية التي لولاها
لاستدام العلم بالصانع
وهي ان الرجحان بلا
مرجح باطل لا يتبطل بايراد
مسائل لا يبدل على عدم
المرجح بل غاية عدم العلم
بالمرجح فاقول القضية
التي تستعمل في اثبات العلم
بالصانع هي ان رجحان
احد طرفي الممكن بلا
مرجح محال بمعنى ان
وجوده بلا موجد محال

فيمكن ان يثبت هذا المطلوب مع الصبة عن هذه ﴿٣٥٢﴾ القضية بان نقول الموجود اما

باختياره فان قيل لتعلق الارادة بوجود الممكن امر يمكن فيقتضي الى
موجود ويسلسل او يزم وجوده بلا موجوده قلنا ارادة الارادة عنها
او الارادة ترجع لذاتها او تعلق للارادة ليس بموجود بل حال فلا
يلزم وجود الممكن بلا موجود واعلم ان تراخ الحكماء اما هو في ترجيح
احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله
راجحا بالارادة (قوله مع انه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع
بوجه لا يثبت على بطلان الرحمان بالمرجح بان يقال لا بد من موجود
لا يحتاج في وجوده الى التبرر قطعا لتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى
غيره لزم التسلسل ان ذهب لالي نهاية او الدوران ما دلى الاول والدور
نوع من التسلسل بناء على عدم تهاى التوقفات والاحتياجات فانما
اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يزم
ان يكون واحدا الاعلى تقدير امتناع الرحمان بالمرجح والالحاز
ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد
العدم بلا موجود فلا غيبة عن هذه الصبة وان لم يذكرها في اللفظ
(قوله وايضا) معنى ان الممكنين في مقام المانع لا يحتاج ترجيح احد
المتساويين وانما يذكر وان المال سدا للمنع اى لم لا يجوز ترجيح احد
المتساويين كما في الهارب من السع يسلك احد الطريقين المتساويين
ما قل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو حره من الدليل على كون
الواحد موجبا للآخر فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه
القضية او على كونها بديهية واماد كره المص رحمه الله من انه يجب
اقامة الرهان على وجود المرحح في المثال المذكور مضارج عن قانون
التوجه ادعى المستدل البرهان على المقدمة المجموعة لاعلى بطلان
السداد وانورد المال بطريق القرض كان على المسكلم الدليل على
تحلف الحكم فيه وابات عدم الرحمان وليس للحكم الامع المتساوى
او عدم المرحح فيه (قوله على) انا نقول على سبيل التبرع بابات سد
المنع وبعد اساته يكون مقصدا لدعوى الحكماء وتقريره ط والحاصل
ان نقول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر بط قطعا اذ كبر اما

ان لا يحتاج في وجوده
الى غيره او يحتاج
ولا بد من الاول قطعا
لتسلسل ثم على تقدير
تسليم تلك القضية
وبدا هتما العاقل هو
المرجح فلا يلزم وجود
الممكن بلا موحد وايضا
انما اوردوا المثال سدا
للمنع فليكن البرهان على
الرحمان في المثال
المذكور على ما نقول
ان وجه المرجح في المثال
المذكور وانما ان يجب
بحسب نفس الامر وهذا
باطل لان الاعتقاد الذى
لا يطاق لما في نفس الامر
كاف للامحال الاختيارية
واما ان يجب بحسب
اعتقاد العاقل ودا بطل
ايضا اذ جعلنا فضا لامع
عدم اعتقاد الرحمان
كما في الهارب بل مع اعتقاد
المرححية ومن اسكر
هذا اعتقاد الوحدانيات
فيطل قولهم ان عايه
عدم العلم بالرحمان
فان عدم علم القائل
بالرحمان كاف في هذا العرض

(يكون)

فما ان المراد بقولنا ان الرجحان ﴿٣٥٣﴾ بالمرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال

سواء كان الموجد موجبا
او لا فالرجحان هو
الوجود قط لانه يصير
راجحا قبل الوجود واذا
عرفت هذه القدمات
قوله يجب وجود الفعل
ان اراد بالعمل الحالة التي
تكون المتحرك في اى جزء
يفرض من المسافة فعلى
تقدير القول بوجود
بعض الاشياء بلا وجوب
تبع وجوب تلك الحالة
فلا يلزم الجبر على اتاقد
ابطالنا هذا التقدير لكن
اسات المطلوب على هذا
التقدير ايضا اقرب
من الاحتياط وعلى تقدير
امتناع وجود الاشياء
بلا وجوب الجبر منقذ
ايضا اما بالقول بان اختيار
الاختيار عين الاختيار فلا
يلزم التسلسل على تقدير
كون المرحم من المبدؤا
بانه يلزم توقف الموجود
على ما ليس موجود ولا
معموم كالحالة المذكورة
توقف على امر لا موجود

يكون الطريق الذى تختاره الهارب مرحوما مؤديا الى مهالك
وسباع اكثر فتق الاحتياج الى مريح بحسب علم الفاعل واعتقاده
فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الفرض
وهو عدم المرحم في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم
بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان
يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد
سلم العلم بطلان الترجيح بالمرجح فكيف صح منه ابيات عدم المرحم
في المثال المذكور قلت السلم هو بطلان الاتحاد لا موجد والمضى
في المال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختباره به بصير احد
التساويين راجحا ليؤثره الفاعل (قوله فعل) مما تقدم انه لا امتناع
في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في بقاء الايقاع
من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان المنع انما هو وجود
الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها
بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بالمرجح فالرجحان هو الوجود
ولاحالة الممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه
ح يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند
تحقق الوجود وزوال عدمه وهذا حيد الا ان تخصيص الرجحان
بالوجود ليس كما ينبغي بل عدمه ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة
الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه
بلا علة عدمه وهو عدم علة الوجود محال (قوله اذا عرفت) هذه
المقدمات الاربع مقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل
العد ليس باختياره اذا المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العد
على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرحم اما المعنى الحاصل
بالمصدر كالحالة التي يكون المتحرك في اى جزء يمرض من اجراء
المسافة واما نفس المعنى الذى وصع المصدر زارته وهو الاحداث
والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اراد الاول فالجبر اى عدم اختيار
العد في فعله مستتب اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على

ولا معدوم كالايقاع متلام هو اما (٢٣) ان يجب بطريق التسلسل او ان ايقاع ايقاع عين الاول
واما ان لا يجب لكن الفاعل يترجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع بمعنى ما قلنا في الايقاع

وجوبه فذا الجبر اما كان يلزم من الوجوب وعدم بقا الاختيار
وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المط
اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لثلاثتهم ثبوت
الجبر على شئ من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن
على وجوبه فليجوز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم
نقل الكلام الى اختياره باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم
الاصطرار قلنا هو اختياره لاسم روم التسلسل لجواز ان يكون
الاختيار الاختيار عين بالاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح
لجواز توقفه على مرجح آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح
الثام اى وجود جلة ما يتوقف عليه لا ينافى التوقف على تحقق ما ليس
بوجود ولا معدوم كالإيقاع فان قيل نقل الكلام الى صدور الإيقاع
عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الإيقاعات بناء على انها ليست
موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء
على ان إيقاع الإيقاع عين الإيقاع او لا يجب أصلا وهو الظاهر
ممن ان استناد الامور الى موجوده والا معدومة كالإيقاع
ملا ليس بطريق الإيجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الإيقاع
وعنده متساويان فالطر الى اختيار الفاعل فهو يختار الإيقاع
اى وقت شاء ترجحا لاحد المتساويين باختياره وان اراد
النافى اى الفعل بمعنى الإيقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله
لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن بلا موحد اذ لا وجود للإيقاع وانما لم يسير المص
هم الى مطلق طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا
على ما سبق في المقدمة الثالثة (قوله فالان جنا الى اثبات ما هو
الحق) قد ورد في الحديث ان القدرة بمجوس هذه الامة والمجوس
قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والاخر مبدأ الشر وهذا يلازم
القول يكون حائق الشر والحق غير الله تعالى وايضا قائلون بان
الله تعالى يخلق شيئا ثم يتركه كخلق المليس وهذا يلازم القول بكون

هذا الذى ذكرنا هو
ابطال دليل الجبر فالان
جنا الى اثبات ما هو الحق
وهو التوسط بين الجبر
والقدر اى حاصل
بمجموع خلق الله تعالى
وفعل الصدق قول
التفرقة ضرورية بين
الاضمال الاختيارية
والاضطرارية وليس
التفرقة بمجرد كونها
موافقة لارادتنا لان
الارادة ان كانت صفة بها
يرجح الفاعل احد
المتساويين ويتعصص
الاشياء بما هي عليه
من الخصوصيات يلزم
من وجود الارادة لها
مكون التجميع
والتعصيص صادري
ما وهو المطلوب

والله يكون صادراً منا ﴿٣٥٥﴾ لا يكون الارادة الاجرء شوق فبصان لابق فرق بين الاختيارية

والاضطرابية التي
نشأتا اليها كحركة
نضنا على نطق نشتهى
ان يكون عليه لكتا عرق
بينهما وفلم ان الاولى
بضلا لالثانية وايضا
تفرق في الاختيارات
بين ما تقدر على تركه
وبين ما لا تقدر على تركه
كالانحدار الى صعب
بالعد والشديد الذي
لا تقدر على الامساك عنه
وكما تفرق في الزكزين
ما تقدر على الفعل وبين
ما لا تقدر وايضا قد تفعل
بداعية وقد تفعل بلا
داعية فلم ان العلم
الوحداني قاض بان تفعل
من غير اضطرار ولا
وجوب وزحم احد
المساوين او المرجوح
وهذا الزجج هو
الاختيار والقصد ثم مع
ذلك نشاهد خوارق
الصادات في صدور
الافصال كالحركات
القوية من القوى الضعيفة

الله تعالى خالقا لثروروا القيا مع انه لا يرصاها فيهذين الاعتبارين
ينسب القدر حكل من العاثنين الى الاخرى والمحققون من
اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين هو ان
المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول
فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد على
ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان الله قد صا
واختيارا في بعض الافعال وان تلك القصد والاختيار لا يكون
في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد
وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فقل انه حاصل بخلق
الله تعالى اياه عقب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى
المادة بان الله تعالى يخلق عقيب قصد العبد لا يخلق بدونه وباقى
الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وبقا ان يقول خوارق
الصادات وعدم وقوع المراد مع توفر البدوى وسلامة الالات
لا ينافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى لحوا ان يكون
المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع
الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله
تعالى البته لاحراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان
يكون فعله يخلق الله تعالى على ما هو المسمى (قوله وان لم يكونا

صادري صا لا يكون الارادة الاجرء شوق) هنا الكلام غير
صالح للارام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى
حصول المراد اوداع يدعو الى تحصيله لما يقبل او تجنبه لما يكره
وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرابية
التي نشأتا اليها ليس ملازم لان المراد بالاختيارى ما يكون مع
جهة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وتعرف ان الفعل
قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس (قوله تفرق
في اختيارات بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر) قل قبل كيف
هذا والاختيارى ما تفكر فيه من الفعل والترك فليس انتم ولكن قد

كقطع مسألة بيده في طرفه حين وامثاله وكذا في عدم صدورها كاتوار في اخبار الانبياء ع
والصديقين ان الكفار قد صدمهم باتواع الازى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر
البواعى والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فلو ان المؤثر في وجود
الحركة كأي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد واداته ادلو كان ﴿٣٥٦﴾ لم يتخالف ارادته ولو كان

ينضم اليه ما جمع التمكن من الترك كمال الانتقال الى المركز والطبع في
صورة الاعتدال الى صلب وهو ما انحدر من الارض وكذا تفرق
في التركيب ما قدر على فعله كترك الحركة في الارض مستوية وبسبب ما
تقدر على فعله كترك الحركة الى الباء العالي وابصار قد تجب في
الفعل الاختياري باعنا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالشي الى
محبوب بخلاف الشيء الى مكروه (قوله كقطع مسافة بيده
في طرفه من) لاتزاع في جوار ذلك على الانبياء وقد تواتر عن
الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء يكرونه (قوله ثم القصد) جواب
سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه لما حصل
بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد والانس كانت الاختيارات ما جاب
ان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب
الى المخلوقات الموحدة كالقدرة مثلا لكنه من الامور الالاموجوده
والالامعدومه فلا يجب عدم وجود ما يتوقف عليه ادلو كان القصد
الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوق الله تعالى قصدا لكان
الفاعل اضطرارا الى العمل غير ممكن من الترك وهذا ينافي خلق
القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقاتل ان يقول لو
كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لاعلى سبيل الوجوب كافيها
في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا تزاع لاحد في كون فعل العبد
مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو
المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجداله وموثر فيه والحواب
ان الاستناد لاعلى مدد الوجوب اما يمكن في الامور الالاموجوده

مؤثرا طعنا فيما جرى
عليه الصادة لم يوجد
خوارق العادات وايضا
لا يمكن الحركات الانقيدي
الاعصاب وارخالهما
ولا شعورنا شيء من
ذلك ولا نرى اى عصبه
يجب تمديدها لتصل
الحركة المخصوصه
وكذا لا شعورنا بكيفية
خروج الحروف من
مخرجها فلم من وحدان
ما يدل على الاختيار
ووحدان ان اختيار
العبد ليس مؤثرا في وجود
الحالة التي المذكوره
حرى حادته تعالى امكن
قصدا الحركة الاختيارية
قصدا جازما من غير
اضطرار الى القصد
يخلق الله تعالى عقبيه الحالة
المذكورة الاختيارية

وان لم نقصد لم يخلق (ثم) القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة بصرفها العبد (والالامعدومه)
الى كل منها على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد من عمل العدو هو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله
بمعنى استناده على سبيل الوجوب الى موجوداته هي مخلوقه الله تعالى لان الله خلق هذا ينافي خلق القدرة
فتمصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد لهذا قال (قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه
اضطرارا لان الاختياره تأثيرا في فعله ابصارا واما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس مؤثرا بل هو جرم المؤثر

برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الاول ان يجب وجوده بالنزاع فان كان العدم موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا يصنع له فيه كالا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالوجودات ﴿ ٣٥٧ ﴾ المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان

بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود اد لا يصنع لعدم فيه فيكون العدم الذي لعدم الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزال العلة التامة لذلك الامر اول لقائه فاعلة التامة ان كانت موحودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر الصد على اعدامها وان كان لعدم مدخل في تلك العلة التامة فزال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان لعبد صنعا ما لا يكون الا في امر لا موحود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واحا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب

واللا معدوم كالتصديق مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في مقدمة الثالثة (قوله برهان آخر) هذا هو الدليل والثاني وحاصله ان قلنا بالوجدان ان لعبد صنعا ما اى صلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صفة فيه ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عدمه فلا تصور صنع الصد فيه اى تأثير الاختيارى واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالوجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع الصد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا يصح فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة لوجود ذلك الجزء ان كان موحودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيصنع لعدم ارادته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله ما لا محذور لان زوال العدم ووجوده فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموحودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع الصد تعين ان صنع الصد لا يكون الا في امر لا موحود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموحودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع الصد فلم يبق لصنع العبد اثر في فعل امر ما يلزمه بطلان ما ثبت بالوجدان من ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايحاء الذي يجب عند الفعل التامة حتى يكون العدم موجدا لذلك الشيء الموجود حاقلة لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا ارادية في وجودها كوجود الصد وقدرته وسلامة الآلة وهو ذلك تعين ان ذلك الامر لا موحود ولا معدوم

تعالى اذ يخرج حينئذ من صنع الصد من ذلك الشيء الموحود على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا يصح للعبد فيها اصلا كقدرة الصد ووجوده وامثالهما فالامر الاصى الذي هو الصادر من الصد وهو الذي يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لامع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان

الصادر عن العبد لا يجب عده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والقول حاصل به ويخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرته الا انه في الخلق يصح اقراد القادر بايقاع القادر وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المندور لاني محل القدرة وفي الكسب يقع المندور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقت تكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرته وهو نفس زيد والحاصل ان امر الخلق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثار الكاسب صنعته في فعل قائمه به هذا ولكن نقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ياتي كونه مقدورا للعبد ومخلوقه لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شأنها الترجيع والايحاء وايضا الوحد بالقدرة والداعي لا ياتي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا لقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته يازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايحاء العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك اعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض احوال الحيوان لاشعوره بها كالتنو وهضم البداء ونسبها مشعوره لكن ليس ارادته كمره وصحته ونومه وبقطه ونسبها محاله قصد الى صدورهم وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عد صحة الصدور والاصدور هي المسمى بالقدرة وهو لا يتكفي في الصدور الا بعد ان يرحم احد الجانبين على الاخر والترجيع انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعد القدرة والداعي يجب الصدور وعد قد احد هما يمنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية بطلان الترجيع بالصلم غير العلم بالترجيع وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لاني العلم به وكل فعل يصدر من فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره

اتحاد القادر به مع تحقق اتحاد كلي الموجودات التي لا يصح لعبد فيها والثاني ما يصح اتحاد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لاني محمل قدرته فهو خلقي وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرنا لغير لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد بالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المندور لاني محل القدرة ويصح اقراد الصادر بايقاع القادر بذلك الامر فالكسب امر اضافي يقع القادر في محل القدرة ولا يصح اقراد الصادر بايقاع القادر بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المندور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المندور

ثم اختلاف الإضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا بنافي المصلحة والمعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما واما الاتصاف به بإرادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو موجب الاتصاف بما القصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا يجبر في القصد فالخاصل ان مشايخنا رحمهم الله يقولون ﴿٣٥٩﴾ من العبد قدرة الابدان والتكوين فلا خلق ولا يكون الا الله

لكن يقولون ان العبد قدرة ماحلي وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته السبب الإضافات فقط كحسين احد النساء وبين و ترجمه هذا ماوقفت عليه من مشكلة الجبر والقدرة والله التوفيق ثم بعد ذلك رجعا الى ما نحن بصدده وهو مشكلة الحسن والقبح (قوله ان الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) لان كون الفعل اتفاقا او اضطراريا لا يتا في كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او

وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على التمسك بقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لانه ان يقهر الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا لتسلسل ولا شك ان عدد الاسباب يجب القفل وعند قد انها يتمتع بالذي يطر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بإرادته بحكمه بالخير وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب القفل هو قدرة العبد وارادته والذي يطر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس صحيحا مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومراعاة فالحق ان لا حرج ولا تقويض ولكن امر بين امرين (قوله ثم اختلاف الإضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزّه عن القايح حاول التفصي من ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستدل الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبح ليس بقبيح بل ربما ينضم مصالحا وانما القبح كسب المعصية والقبح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها (قوله قوله

ان الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم مع) للقدمه السابقة من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري

صفة من صفاته لحق المدح والذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقا الا يرى ان الله تعالى يحمده على صفاته العليا مع اتصافه بها ليس باختياره على ان الاخرى يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والقصا فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودة كمالاتهم واصحاب النقايس مذمومة بنقايسهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى اتصافا لاجلها يحمده او يذم الموصوفين بما في عانة النقص وان اسكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء ياب العاقل او يعاقب لاجله فقول ان عني انه لا يجب على الله تعالى الاوبة

والعقاب لاجله فغض لساعده في هذا الفعل وان منى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد من الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفية ما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات ماحل للاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق بنعمة الله في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله يسب من الصفات والاضال ما يعتقد انه في غاية **﴿ ٣٠ ﴾** القبح والشناعة اليه تعالى من

ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبح وانت غير بانها مقدمة اجابية مسئلة عند الخصم فلا وجه لثبوتها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة اما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتقصي عما ورد من الدليل عليها وبيان انه لا يتحقق ان يكون فعل العبد اختياريا واصح من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وكمالات الانسان وتقايسه حيث يحمد عليها ويذم وادماؤه الساخس في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المص رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل التزديد والاحتمال بقوله وان هي اياه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لداته او لصفته من صفاته بحيث يحكم العقل بان ماحله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل مانع الشارع به او بذيله على استحقاق المدح والثواب فمفسر او الذم والعقاب قبيح وليس للمعتاد دليل يعتد به ولا مع ببول عليه وما ذكره المص من تلقيب العبارات وبمحقق الاستعارات وتعديل الأشخاص وتكثير الافراغ فلهذا عد الاشعري كصر يرام او كطيس ذباب والله اعلم بالصواب **(قوله في ورائه)** الصواب من ورائه **(قوله وعد بعض اصحابنا)** تمسك على كون حسن بعض الاصل وقبح عقليين بوجهي حاصل الاول ان تصديق اول

ذلك علوا كبيرا فلم ير بقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتبين انه في معرض محض عليهم وعذاب اليم قد جعل غوايته على خباوتهم واجتهادهم برهن على صفاة عقله واهو حاجه واسكف بقره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصفا الله عن الثبوت والواية واهدانا هدايا الهداية فلما ابطنا دليل الاشعري رجسنا الى اقامة الدليل على مدحنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة (وعد بعض اصحابنا) والمعتزلة حسن بعض افعال الساد وقبحها يكونان لدات الفعل او لصفة له ويمرzan عقلا ايضا) اى يكون ذات

الفعل بحيث يحمد ماحل الفعل عاجلا ويا (احوارات) اجلا او يذم ماحله عاجلا ويمعاقب عاجلا او يكون للفعل صفة يحمد ماحل الفعل ويا عاجلا او يذم ويمعاقب عاجلا واتما قال ايضا لاه لاحلاف في انها بمران سرعالا وجوب تصديق النبي عليه الصلاة والسلام ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه الصلاة والسلام اذا ادعى البوة واطهر المحزة وعلم السامع انه بنى ماحر مامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك قال لم يجب علم السامع تصديق تيمم ذلك سطلا فائدة السهولة اذ هو حقا لمحمد اذ بكه

وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعا
والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعا لكان وجوبه يقول النبي عليه السلام اول
الاخبارات الواجبة التصديق ليمان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول
واجب فتكلم في هذا القول ﴿٣٦١﴾ فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب

فاما ان يجب بالاخبار الاول
فيلزم الدور او قول آخر
فتكلم فيه فيلزم التسلسل
واذا ثبت ذلك تعين الاول
وهو كون وجوب
تصديق شيء من اخباراته
عقليا بقوله (والا) اي
وان لم يتوقف على
الشرع (كان واجبا
عقليا فيكون حسا عقلا)
لان الواجب العقلي ما
يحمده على فعله ويدم
على تركه عقلا والحس
العقلي ما يحمده على فعله
عقلا فالواجب العقلي
اخص من الحسن العقلي
(وكذلك) نقول في
استثاله او امره انه اما
واجب عقلاء هذا
الدليل لآيات الحسن
العقلي صريحا بقوله
(وايضاً وجوب تصديق

اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن
عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر وجوب
تصديقه لنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لم توقف
الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لم الدور وان كان بنص ثالث
لم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا
على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقليا فيكون
فيها عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق الشيء موقوف على
حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية
اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص اخر وهو ايضا مبني على حرمة
كذبه فاما ان ثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او الاول يدور
او ثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم من
ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق
وحرمة الكذب بمعنى حزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممنوع
لما ثبت عليه من الأدلة القطعية بالالتزام في كونه عقليا كالتصديق
بوجود الصانع واما معنى استحقاق الثواب او العقاب في الاجل
فيحوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى السوء
واظهار المحمرة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما خبر به
ويحرم كذبه او ينعكس الله تعالى المديم بوجوب اطاعة الرسول عليه
السلام ما في الباب ان ظهروه يتوقف على تكلم النبي صلى الله عليه
والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك) استحال
او امر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو الطاهر وان وجب شرعا

النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب هي ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبت عقلا
يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه اذا كان
الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا
فيكون حسا عقلا (بعد المعترضة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم لهما وعند الحاكم لهما
هو الله تعالى والعقاب الله لهما لهما فحكمة الله لما عقب نظر العقل بطرا صحيحا) لما ثبت الحسن

وبينهم وذلك في امر من احد ههنا العقل عندهم حاتم مطلق بالحسن والصح على الله تعالى وعلى العباد
 اما على الله فلان الاصح لما هو واجب على الله العقل فيكون تركه ﴿٣٦٢﴾ ههنا ما على الله والحكم

توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان
 بالامر الاول دار والاكتسل والجواب ان الوجوب بمعنى الزوم
 العقلي ثابت بالدالة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل
 والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما هو بقوله
 تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعدما علم ووجوب الامتثال
 بمعنى الزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق
 ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب
 والعقاب امر اخري ثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت
 في الهندسيات (قوله فلان الاصح) واجب لاختفاء في انه لا معنى
 للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا
 يتصور الحسن والقيح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فامعنى اختلاف
 في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل
 يكون معنى الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع
 صدوره او لا صدوره من الله تعالى كرامة ما هو اصح لعباده
 وكقول الشفاعة واخراج الفاسق عن المار ونحو ذلك (قوله صدنا
 الحاكم بالحسن والقيح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه
 لا نقول الفرق هو ان الحسن والقيح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد
 كتاب وبى وعلى هذا المذهب قد يبرهما العقل بخلق الله تعالى علما
 ضروريا لهما اما لا كسب كس تصديق التي عليه الصلوات والسلام
 وقبح الكذب الضار واما مع كس بالحسن والقيح المستفادين من النظر
 في الادله وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالي والكسب كما كر
 احكام السرع (قوله بطريق التوليد) هو ان يحصل العمل من فاعله
 بتوسط هل آخر كحركة المفتاح والمائرة ان يكون ذلك بدون توسط

بالوجوب والحرمه
 يكون حكما بالحسن والقيح
 ضرورة واما على العباد
 فلان الفعل عندهم واجب
 الافعال عليهم وبمعنى
 ويحرمها من غير ان
 يحكم الله فيها بشئ من
 ذلك وعند الحاكم بالحسن
 والقيح هو الله وهو
 متعال عن ان يحكم عليه
 غيره وعن ان يجب عليه
 شئ وهو حلق افعال
 العباد على ما هو جاعل
 بعضها حسا وبعضها
 قبيحا وله في كل قضية
 او حريشة حكم معين
 وقصا مبن واحاطة
 بظواهرها وبواطنها
 وقد وضع فيها ما وضع
 من خير او شر ومن تقع
 اوضر ومن حس او
 قبح وباتهما ان العقل
 عندهم موحد للعلم
 بالحسن والقيح بطريق

التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقب النظر الصحيح وصدنا العقل آلة لمعرفة بعض (فعل)
 من ذلك اذكر بما يحكم الله بحسه او فاعله بطبع العقل على شئ منه بل معرفته وقوفه على تلج
 الرسل لكن الحس منه قد توقف الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل جرى عاده انه خلق
 بعضه من غير كسب وبعضه صد الكسب اى ترتب العقل المقدمات المعلومه ترتيبا صحيحا على ما هو

١٤ ليس لتقديره **إيجاد** (٣٦٣) الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد (والمأمور به في صفة

الحسن قولان حسن لعني في نفسه وحسن لعني في غيره) لما عت أن الحسن واقع بمراد عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل او يقيح اما لعينه او لعني آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعاً لتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعاده تصدق على الصلوة والصلوة عبادته مع خصوصية العبادته حزوها او لم تصدق **كما** لاجزاء الحار جبة كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لعني في نفسه والحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسناً اذا كان جميع اجزائه حسناً بمعنى انه لا يكون جزء واحد مدحياً لعينه ادلو كان

فضل اخر كسر كذا اليد ولا توليد عند اهل السنة لاسناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموحد فصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى مادة بمعنى انه لا يتجنع ان لا يحصل والعادة هو تكرار الفعل ووقوعه دائماً او كثيراً وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح عند الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والمفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم وبوجهه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب والسبب بتفسيره التوليد بإيجاد الفاعل فعلاً بنوسم فعل آخر (قوله ثم ذلك الشيء) لفظة ثم اسارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او يقيح يجب ان يكون بالآخرة حسناً لعينه او قبيحاً لعينه ادلو توقع حسن كل شيء على حسن شيء آخر لم التسلسل بمعنى وجود شيء غير شاهدة نظراً الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير شاهدة نظراً الى وصف الحسن (قوله ويجب ان يعلم) المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسناً بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الاخر او بدونه واما ان يكون قبيحاً بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الاخر او بدونه فالصحيح رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسناً بجميع اجزائه ثم فسر بما يشتمل القسم الثالث ايضاً اعني ما يكون بعض اجزائه حسناً وبعضها لاجساً ولا فيهما عصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيئاً من اجزائه قبيحاً لعينه ولم يتعرض لجاسا الصحيح والطا ان ما يكون بعض اجزائه حسناً وبعضها قبيحاً يجعل من قسم الصحيح تملياً لجاسا الصحيح والحرمة ولا ينبغي انه اذا كان الشيء حسناً بجميع اجزائه كان حسناً لعينه وحده حسناً باعتبار الجزء انما هو بمحدد اصطلاح (قوله وكذا الصحيح) يقسم جنة اقسام لانه اما ان يكون قبيحاً لداته

لا يكون المحسوس حسام الخارج اما ان يكون صادقاً على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالحمد حساً لانه اعلاء الاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقاً كالوضوء

حسن الصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء وثبت ان الحسن (٣٦٤) ينقسم الى هذه الاعسام وكذا

القيح لكن امثلة هذا
سيأتي في فصل النهي
ان شاء الله تعالى
واما المطلق الحسن لعني
في نفسه على الحسن
لعينه اما اصطلاحا ولا
مشاحة في الاصطلاحات
اولا لان الحسن لعينه هو
الفعل المطلق كالعادة
مثلا وهو لا يوجد الا في
ضمن جزئياته الموجودة
ويختلف في تلك الجزئيات
المعلوم وجودها حقا
وهي لا تكون حسنة الا
لعني في نفسها او حسنة
لغيرها فالفرق بين الجزء
الصادق وبين الخارجى
الصادق ان ما يكون
مفهوم الفعل متوقفا عليه
فهو الجزء وما ليس كذلك
فهو الخارج كالصلوة
مثلا فان مفهومها
النسعى اما هو عادة
مخصوصة بالخصوصيات
المعلومة مفهومها متوقف
على العادة اما الجهاد
فهو مه القتل والصرع
والنهب مع الكفار

اولا والثاني اما ان يكون فيها جزء او لا يخرج عنه وكل من الجزء
والخارج اما محمول او غير محمول وماسق من ان الحسن او القبح
يكون لذاته اولصفة من صفاته اما هو في بعض الافعال فلا ينافي
ثبوته في بعض الافعال باعتبار ما يخرج غير محمول كالصلوة فوضوء
(قوله واما المطلق) لا ذكر ان الحسن بمعنى في نفسه بم الحسن لعينه
والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا اما يصح في الحسن لجزئه ضرورة
ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه ادليس ذات
الشيء معنى فيه طاب او لا بانه مجرد اصطلاح وكأنه تغليب باعتبار
ان طامة الاشياء يكون حسننها باعتبار الاجزاء وثابتا بان الكلام
في الافعال الموجودة الصادرة من فاعلها وهي لامحاله يكون جزئيات
مختصة مركبة من الشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة
مثلا فالمراد الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن واجعا الى
جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور في كتب القوم ان المراد
بالحسن لعني في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبته في ذاته
سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبته
في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اى مع قطع
الظرع عن الامور الخارجة عنها (قوله والفرق بين الجزء) قد استدل
نعاة الحسن والقبح بالتقليد فانه لو حس الفعل او قبح لذاته لما اختلف
بان يكون العمل حسا ثارة وقبحا اخرى لان ما بالذات بدوم بدوام
الذات والالام بطلان شكر النعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح
م يحسن اذا كان فيه عصمة نى من طام طام الى حواه بان الحسن
او القبح لذاته مما يختلف باختلاف الاصاات هو المجموع المركب
من الفعل والاصافة فالعمل حسن والاصاات فضول مقومة
لانواعه والحسن او القبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه (قوله
اما الاول) اى المأموره الحسن لعني في نفسه ثلاثة اضرب لانه اما
ان يكون شيئا بالحسن لعني في غيره او لا والثاني اما ان يقل سقوط
الكلف به او لا واما حمل الشبهة بالحسن بمعنى في غيره مقابل الهدى

وليس اعلاه كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون (الاضمين)
لازما لاجزاء وهذا هو الفرق المشهور بين الدائق والعرضى اذا عرفت هذا علمت بطلان

قول من انكر كون الفعل ﴿٣١٥﴾ حسنا او قبيحا لذاته بل قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه

اقتسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله
يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه ايجابا
للمأموره بل لذاته ولاجزؤه بخلاف الاولين وليس يستقيم لان الاتيان
بالمأموره حسن لذاته ولهذا الاعتبار يصح حمله من اقسام الحسن
يعنى في نفسه ثم عبارة فمتر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا
الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى
في نفسه واعتراض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب
الاقرار لاحسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كلن مأجورا فلذا غير
المعنى الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف
اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان
بالامر فيسقط بسقوطه لانه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتباره امر
الدين لا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المعنى فيه وعدنا
ليس الحسن بالامر بل اما يتصلق الامر بالفعل حسنا لذاته
او لجزئه او لغيره (قوله واعلم ان المقول) يعنى ذهب بعضهم الى ان
الاقرار بالاسان ليس جزأ من الايمان ولا شرط له بل هو شرط
لاحكام الاحكام الدنيا حتى ان من صدق بقله ولم يقر بلسانه مع تمكنه
من ذلك كان مؤمنا صدقه تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان
الموافق لما وجدته الاقرار دون الصدق كان مؤمنا في احكام الدنيا
كافر اعد الله تعالى وعسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق
وانه عمل القلب وما من احدث الايمان يوصفه على التحقيق وان
انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا
بطواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وان الى
عليه السلام كان يأمر بما يكتفى ويحمله اهم من الاعمال الا ان الاقرار
جرم له ثابتة العريضة والتعمية في حال الاختيار تعتبره الجزئية حتى
لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال
الاضطرار تعتبره العريضة والتعمية حتى يحكم بايمان من صدق
ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن التي كيف يسقط ولا

سائر الاعمال) اعلم ان هذا الفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داحلا في الايمان
ولا يجعل عمل الاركان داحلا فيه واعلم ان المقول من علماء نازح في هذه المسئلة قولان احدهما

يسقط ذلك الشيء فيجئ جوابه ولقد طال النزاع بين المصنوع وبين بعض معاصريه في تفسير التصديق المعبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المطلق او غيره ويجب ان يعلم ان مصناه هو الذي يقال له طلقا رسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسليمته لتسليما زيادة توضيح المقصود وجملة خايرا التصديق المنطقي وهم وحصوله فكفارهم ولوسلم ان البعض يكون كفره باعتبار جموده باللسان واستكباره عن الادعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما صدره من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دونه الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتغاله على الاقرار وعلى صرف القوة وتزيق المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنوع ان التصديق امر اختياري هو نسبة التصديق الى الخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق الخبر ضرورة من غير ان يفهم اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قلنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة التصديق الى التكلم الا قول حكمه والادعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن من غير ان يكون القلب اختيارا في نفس ذلك المعنى فان قيل لم يحمل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الحسد ايضا داخلا فيه تحقيقا تكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه التعيين لبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوصف ولهذا جعل الحمد الذي هو عمل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمورية الحسن اعم من ان يتوعد ادراك العقل حسنه على

ان الايمان هو التصديق واتمسا الاقرار لاجراء الاحكام الدينية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار (فن صدق عليه) وترك الاقرار من غير علم لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار (وان صدق ولم يصادف وخالفه فيه يكون مؤمنا) اعتبارا لجهة التبعة في حال الاصرار (وكا لصلوة يسقط بالعلم) وهو عطف على قوله كالاقرار (واما ان يكون شبهها الحسن المعنى في غير

ورود الأمر به أو لم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر به
مدرك بالعقل نفسه (قوله كثر كوة) يريد أن أعلى درجات الحسن
في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الأقرار الذي هو ركن من
الإيمان لكنه يحتمل السقوط في الصلوة التي يحتمل السقوط وليست
بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم الزكوة
والصوم والحج فاتها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه
الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا
للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق العبود
ولهذا لا يحسن لغيره لأنقول هذا باقي الحسن لعينها بل يؤكده
الأمر أن الإيمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله
تعالى قبيح لعينه وبالحج والطواف حسن لعينه فالتصنيف بالحسن
هو الأفعال المضافة التي ورد الأمر بها إلا أن منها ما يحسن بالنظر
إلى نفس الفعل المضاف كالإيمان والصلوة المأمور بهما ما يحسن
لغيره ما يكون المقصود الأصلي بالأمر هو ذلك الغير لا نفس الفعل
المضاف كالوضوء والجهاد وأما الزكوة والصوم والحج فكل منها
حسن لعني في نفسه لكنه يشبه الحسن بالخير وتحقيق ذلك أنه حسن
بالغير إلا أنه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى أنه في حكم العدم فصار كل
مها كانه حسن لا بواسطة أمر فبمثل بهذا الاعتبار من قبل
الحسن لعني في نفسه فهنا مقامان أحدهما أن هذه الأفعال ليست
حسنة بالنظر إلى أنفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل أنها
المطلوبة بالأمر والتصفة بالحسن وثانيهما أنه لأعيرة بهذه الوسائط
وأنها في حكم العدم حتى كان المقصود بالأمر هو نفس الأفعال
التي ورد الأمر بها أما الأول فلأن الزكوة في نفسها تقيس المال
وأنما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه
أضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها مالها من المأكل واما يحسن
بواسطة حسن قهر النفس بالإمارة بالسوء التي هي أعدى أعداء
الإنسان زجرا لها عن ارتكاب المهيئات وتباعد الشهوات والحلم

كثرة كوة والصوم والحج
يشبه أن يكون حسنها
بالخير وهو رفع حاجة
الفقير وقهر النفس
وزيارة البيت لكي
الفقير والبيت لا يستحقان
هذه العسادة والعس
بجولة على المحبة فلا
يحسن قهرها فارتفع
الوسائط فصار لعبدا
محض الله تعالى

في نفسه قلع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر
لعبارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت
الشريف المكرم يتكرم الله تعالى اياه واضافته اليه فقيه تعظيم له
واما الثاني فلان الفقير واليت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة
نظرا الى الفقر والشرف لكنهم لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة
والحج والعبادة حتى الله تعالى خاصة والاحسان ان يقال الفقير انما يستحق
الاحسان من جهة مولاه هو الله تعالى لان جهة العباد والبيت لا يستحق
الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب
القطرة محل البشير والنسرا لانه المعاصي اجل والى الشهوات اميل
حتى كانها بمنزلة امر يجلي لها فلانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار
على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فتمسك حسن
دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار
كل من الزكوة والصوم والحج حسبا لمعنى في نفسه من غير واسطة
وعادة خالصة بمنزلة الصلوة وقديقال ان هذه الوسائل ظلم تعتبر لانه
لادخل فيها القدرة الصد واختياره علم يجعل الحسن باعتبارها
واعترض بان الوسائل هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
وهي اختياره لانفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة بما
لادخل فيه قدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة
البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايط حسنهما
وانما الوسائل هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاختيار للعبد
فيها وفيه نظر ادالواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر
ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف بان الوسائل هي
هي الدفع والمهر والزيارة المحصورة ولاخفاء في انها ليست نفس
الزكوة والصوم والحج وفي عبارة مفر الاسلام ان الوسائل هي قهر
النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف
(قوله يرد عليه) قد خرج مما ذكرنا الجواب عن هذا اليراد وهو
ان حسن هذه العبادات المثل وان كان نعيرها بدلالة العقل الا ان

يورد عليه انكم ان اردتم
بالحسن لمعنى في نفسه ان
يكون الحسن لذات الفعل
او لجزئه لا يكون الزكوة
وامثالها من هذا القسم
اذ ينتم ان جهة حسنها
لمعنى في نفسها كونها
تعبد المحضا لله تعالى فيكون
حينها حسنا لكونها
مأمورا بها لاذاتها ولا
لجرتها وان اردتم بالحسن
لمعنى في نفسه كون الفعل
مأمورا به فهذا عين
مذهب الاشعرى ولا
يستقيم تقسيم الحسن الى
الحسن لمعنى في نفسه
والحسن لمعنى في غيره لان
كل المأمورات حسنة
لمعنى في نفسها بهذا
المعنى والجواب عنه
وجهان الاول انه قد علم
بما تقدم ان حسن العمل عند
الاشعرى لكونه مأمورا به
وعند المالكي انما امره لانه
كان حسبا قال الله تعالى
ان الله يأمر بالعدل
والاحسان

ذلك المير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصار كإنها حسنة لا بواسطة امر خارج من ذاتها فالتقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسنيين لعني في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأي الأشعري وأما المصنف قد اجاب بوجهين حاصل الاول اننا لنحصل جهة حسنيتها كونها مأمورا بها بل امتدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم نترك جهة حسنيتها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لعني في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فلا تباين به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الأشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لعني في نفسه نوعان نوع يكون حسنة لعينه اولجزته مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايان والصلوة ونوع يكون حسنة لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكاة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن لذلك لم يكن حسنا لعني في نفسه وبهذا ندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجوار ان يؤتى به لاهل قصد الامتثال كالوصية التبريد فيحسن لغيره لانه لا يبعد وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والامالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يستقل السرمدون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء والموى حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطاً للصلوة فان قيل المأمور به في الصلوة والزكاة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بامتناع الفعل واحداه فامعنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدرى ومعنى حاصل المصدر والاول هو الامتناع والثاني هو الهيئة الواقعة فارادوا

يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه حتى على العقل فظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة
وامثالها دال على حسنهما لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب
الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكن لا تعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالأمور به من
حيث انه آتيا بالأمور به حسن لمعنى في نفسه لان ما عدا الله تعالى وتزله مخالفة لما يحكم العقل بحسنه خلافا
للأشعرى فان شكر النعم منه ليس بحسن عقلا فاداء ﴿٣٧٠﴾ الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه

بالأمور به الحاصل بالمصدر) كل امر كذا بمعنى الحالة المحصورة وبالآتيان
به ايضا هو احداهما فان قيل فمع لا يكون بالحسن هو الأمر به مع ان الكلام
فيه قلنا الأمر به في التحقيق هو الاتباع والاحداث فحسده
حسن الأمر به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عادة
مخصوصة والعبادة حسنة لغيرها فيكون كل منها حسنا لغيره فيكون
حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من الكلفات قلنا كونه
عبادة بمخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزء منه ليعوا ان يكون
خارجا عنه صادقا عليه والامر صحتك اذ ليست جزء من
مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة (قوله يقتضى كونه عدلا واحسانا)
لا نزاع للأشعرى في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل المبرح
واما النزاع في كونه مناطا للحدح عاجلا والواب آجلا (قوله فالامر
بالزكوة وامثالها دال على حسنهما لمعنى في نفسها) لقائل ان يقول
لان لم امر مطلق بل العقل قريبة على انه انما امرها ليدفع حاجة
الفقر ونحوه (قوله فذلك الغير اما منفصل) صباره فمخر الاسلام
فصرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى
بالذي قبله بحال اى بالأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن
لمعنى في غيره لكنه اى ذلك الغير يأدى بنفس الأمور به والمراد
بالقائم بنفسه ان لا يتأدى بالآتيان بالأمور به بل يقتصر الى آتيان به على
حدة وهذا معنى كونه معصلا فيكون معصيا عن ذكره وطاهر ان ليس

آتيان بالأمور به والآتيان
بالأمور به حسن لمعنى في نفسه
وعند الأشعرى انما يحسن
اداء الزكوة لانه مأمور به
فيصدق عليه تفسير
الحسن وهو ما أمر به من
غير ملا حظته اه طاعة
الله تعالى فهذا بيان ان
الحسن لمعنى في نفسه
وكان احدهما ان يكون
حسنا اما لغيره واما لغيره
والثاني ان يكون حسنا
لكونه آتيا بالأمور به
وقد يجمع المصنف كالابن
بالله تعالى فانه حسن لغيره
وآتيان بالأمور به وقد
يوجد الاول بدون الثاني
اذا اتى به لكونه حسنا
لغيره او لغيره لكن لم
يؤمر به وايضا على العكس

في الحسن لغيره لا لغيره لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به كالصوم لفساد (المراد)
ما قل ان كل الأمور حسنة لمعنى في نفسها نداء المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به
فالوضوء الغير المأمور به حسن لغيره معدا لاجل الصلوة المأمور به فية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره
ولمعنى في نفسه لانه آتيا بالأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العادات بشرط لها الاهلية
الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني
وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما مفصل عن هذا الأمر به كاداء الجمعة فانه مفصل عن السعي

وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك التبر اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور
فما سقطت قولي اما قائم بنفسه لان الاحراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور
فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجماعة حسن لاداء الجمعة الوضوء حسن للصلاة ليس فرد
مقصود حيث يسقط ﴿ ٣٧١ ﴾ بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى التية واما قائم بهذا

المأمور به كالجهاد لاعلاء
كلمة الله تعالى وصلو
الجماعة لقضاء حق الميت
حتى ان اسلم الكفار
باجعهم لا يبرح الجهاد
وان قضى البعض حق
الميت يسقط عن الباقي
ولا كان المقصود يتأدى
معين المأمور به كان هذا
الضرب وهو ان يكون
التبر قائما بالمأمور به
الضرب الاول وهو ان
يكون التبر منفصلا عن
المأمور به شيئا قائما
الاول وهو الحسن لمعنى
في نفسه وجه المشاهدة ان
مفهوم الجهاد هو القتل
والضرب واما لمعنى
وهذا المعنى ليس مفهوما
اعلاء كلمة الله تعالى لكن
في الخارج صار هذا القتل
والضرب اعلاء كلمة الله

المراد بالقائم بنفسه ما لا يتغير بالتغير والاشارة الى التبعة الغير كالجهاد
لان مثل اداء الجملة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه و كان حق
العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم
بهذا المأمور به تنبها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به
المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله ولا يحتاج) اى الوضوء في كونه
وسيلة للصلاة الى التية لان الصلاة انما يستقر الى الوضوء باعتبار ذاته
وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمقرر الى التية
هو وصفه لادائه (قوله كالجهاد) فانه يحسن بواسطة التبر الذى
هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجماعة بحسن بواسطة التبر الذى هو
قضاء حق الميت فالغير ان امر ان حسنان حاصلان بنفس المأمور به
اعنى الجهاد والصلاة لا يتصلان عنهما وصار كفر الاسلام انهما
انما صار احسين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل
عن الجهاد والصلاة ولا يتحقق عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت
بما يتأدى بنفس المأمور به اعنى الجهاد والصلاة وان لا معنى لبيان
الاتصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الاتصال بمعنى تأديه
بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالاتصال التعاير
والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجماعة بالغير (قوله
ولما كان المقصود يبنى ان المأمور به الحسن لتبره لاسكانه معار لذلك
التبر بحسب المفهوم فان كان مغيرا له بحسب الخارج ايضا كاداء
الجمعة والسعي ولاسه له الحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغيرا له
بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو سيده الحسن لمعنى

تعالى كما ان السعي في المفهوم غير الاداء و كان الحيوان
في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكانس لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهى القتل
ليست حسنة لمعنى في نفسه لكن في الخارج هو عين الاعلاء والا اعلاء حسن لمعنى في نفسه
فساه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجماعة في المفهوم وفي الخارج

الاول من القسم الاول (ويصرف عنه ان دل الدليل) ﴿٣٧٢﴾ اى الذى لا يقبل سقوط التكليف

فى نفسه من جهة كونه فى الخارج عين ذلك التبر الحسن لمعنى فى نفسه
 فان قلت لم جعل هذا القسم من قبل الحسن لثبوت الشبه بالحسن لمعنى
 فى نفسه دون العكس كالكوة والصوم والحج قلت لانه لاجهة ههنا
 لارتفاع الوسائط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافها ثم وقد يقال
 لان الوسائط ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد
 وقد عرفت ما فيه (قوله والامر المطلق) عبارة فخر الاسلام ان
 الامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يسألون الضرب الاول من
 القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به فكذلك كونه
 عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل فعل المص
 القسم الاول على الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه على
 ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل من قوله ويحتمل الضرب الثانى الى
 قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل
 السقوط اوبسبب الحسن لمعنى فى نفسه كالصلوة والركوة فى الجهاد
 دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلوة على احتمال سقوط
 التكليف وفى الركوة على كونها شهنة بالحسن لغيره ولا يخفى ان
 استدلاله بالناس وهو ان كون المأمور به لمطلق الامر عادة يوجب
 ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى فى نفسه من غير دلالة على عدم
 احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اسارة الى الحسن لمعنى
 فى نفسه الا ان المذكور فى سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى
 حس المأمور به لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط
 التكليف به وذكروا فى سروح اصول فخر الاسلام ان المراد
 بالصر الاول من القسم الاول هو ما يحسن به حقيقة لاما الحق
 به حكما وهو السيد بالحسن لمعنى فى غيره فالركوة ونحوها والمراد
 بالصر الثانى ما يعامل القسم الاول اعنى ما يكون حسنا لمعنى فى غيره
 ومثل هذا عبر عن بر فى كلام فخر الاسلام (قوله والفرق بينهما)

من الحسن بمعنى فى نفسه
 (لان كمال الامر يقتضى
 كمال صفة المأمور به) لعل
 ان المطلق ينصرف
 الى الكامل ثم ان الامر
 المطلق يكون امرا
 كاملا لان يكون للإيجاب
 فاما الامر الذى للإباحة
 او الدب فتاقتضى فى
 كونه امرا اذا ثبت هذا
 وقد علم ان الحسن مقتضى
 الامر اى لو لم يكن التبر
 حسنا لما امر الله تعالى
 به فيكون الامر الكامل
 اى الامر الذى هو
 للإيجاب مقتضاى الحسن
 الكامل لان التبر لو لم
 يكن بحيث يكون فى فعله
 مصلحة عظيمة وفى تركه
 مفسدة عظيمة لما اوجب
 الله تعالى فعله ليكون
 الايجاب محصلا لفعله
 وما نفع من تركه فلا يوجب
 يدل على كمال العسامة
 بوجود المأمور به وكال
 العسامة بوجود المأمور به
 يدل على كمال حسه وكال

الحسن ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وهو لا يصل سقوط التكليف (وكونه عادة يوجب ذلك) (هو)
 ايضا اشار الى الحسن لمعنى فى نفسه بمعنى انه آتيا بالمأمور به وانما احتوت فى الاول لفظ نصى وفى
 الثانى يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والناسى موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل

قلل الشائع من الامر بالجمعة بموجب ضفة حسناتها ان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير العذور
اذا لم تقم الجمعة ولما لم يخاطب ﴿ ٣٧٣ ﴾ العذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم يتقضى بالجمعة فلنا

لما كان الواجبة قضاء
الظهر لا الجمعة علمنا
ان الاصل هو الظهر
لكننا امرنا باقامة الجمعة
مقاه في الوقت فصارت
مقررة له لا ماضية فلا فرق
في هذا بين العذور وغيره
لمهم فاسعوا لكن سقطت
عنه الجمعة رخصة فاذا ادى
بالجمعة صار كغير العذور
فاتقضى الظهر هذه
المسئلة تعريج على ان
الامر المطلق يقتضي
ما ذكره والخلاف هنا في
امر من احدهما ان غير
العذور اذا ادى الظهر
في البيت قل فوث الجمعة
لا يجوز عدمه ويجوز عدنا
بناء على ان الاصل في هذا
اليوم الجمعة عنده والظهر
عدنا ودلنا في المتن
مذكور وثانيهما ان
العذور اذا ادى الظهر
هل يتقضى اذا حضر
الجمعة ام لا فعده لا وعدنا
يتقضى لان الامر بالسعي
يم العذور وغير العذور
فالمزعة في هذا اليوم

هو ان مقتضى مقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر
ضرورة ان الامر لا يتعلق بالا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان
الامر بموجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمورية ولا يتصور ذلك
الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمورية عندنا من
مدلولات الامر وعد الاشرى من موجباته (قوله ولما لم يخاطب
العذور بالجمعة) معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عيناً بل له الخيار فيها
وبين الظهر فاذا ادى احد هما اندفع الاخر (قوله فصل) ذكر
فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضرباً ثالث يسمى الجامع وهو ما يكون
حسناً لحسن شرطه بعد ما كان حسناً المعنى في نفسه وهي القدرة التي
بها يتمكن العبد من اداء ما يؤمره وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة
يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة صار
حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته ثم اورد صاحب القدرة وتعارضها
ولا ينبغي ان فيه نوع تكلف وان حله من اقسام الحسن لغيره ليس
اولى من حله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المص لتلك المباحث
فضلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اى لا يقدر عليه غير
جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء
حصوله لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح
القليل والنافع انما احب الله تعالى عدم وقوعه في آيات كثيرة
كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما حمل عليكم في الدين من
حرج وكل ما اخر الله تعالى عدم وقوعه لا يجوز ان يقع والالزام
امكان كده وهو مخ وامكان الجمع فهدا الطريق يمكن الاستدلال
بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع
ولم يستصرح الاسرى بكلف الحال الا انه نسب اليه لاصلى
احدهما انه لا تأثير لهدم العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء
وثانيهما ان العدة مع الفعل لا تقع على ما سيحى والتكليف قل الفعل

اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من العذور لطريق الرخصة فاذا
حضر الجمعة صار كغير العذور فاتقضى الظهر (فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا
للاشعى لانه لا يليق من الحكيم وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات

وهو غير واقع في المنع لذاته اتفاقا واقع عنده في غيره) ﴿٣٧٤﴾ أو واقع عند الاشعري في غير الميتة

لغائه (كأجل أن جهل
وعندنا ليس هذا تكليفا
بما لا يطاق بناء على أن
لقدرة العبد تأثيرا في إضالته
توسطا بين الجبر والقدر)
وقد سبق تقريره في الفصل
المقدم فإن قيل التكليف
بالحال لازم على تقدير
التوسط أيضا لأن العبد
غير قادر على إيجاد الفعل
بل يوجد مخلوق الله فيكون
التكليف بالفعل تكليفا
بالحال قلنا نعم لكن قصد
قصد اختياري فالراد
بالتكليف بالحركة التكليف
بالتفصيل إليها بعد القصد
الحازم يخلق الله الحركة
أي الحالة المذكورة فحراه
عاده أو التكليف بالحركة
بناء على قدرته على سببها
الموصل إليها جانا وهو
القصد على أن عليه تعالى
فانه لا يؤمن باختساره
لا يخبره عن حيرا الامكان
هذا جواب عن دليل
الاشعري وهو أن الله
تعالى علم في الازل أن ما
جهل لا يؤمن أصلا بأن

آمن بقول علم الله جهلا وهو محال فإعانة محال فالأمر بالإيمان يكون تكليفا بالحال فيصعب (علم الله)
بأن الله علم كل شيء علم ما هو عليه والحق أن العلم بالله لا يؤمن باحتما ولا ينفرد به أحد من

علم الله تعالى أو اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور فبعد
 لأن الله تعالى يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم أنه
 اختيار أو قدرة في إيمان وعدمه فكذلك في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل
 الأشعري أن الجاهل مكلف بالإيمان وهو تصديق النبي عليه السلام
 في جميع ما علم بحجبه به ومن جملة ذلك أنه لا يؤمن قد كلف أن يصدق
 فإن لا يصدق وهو محال فزم وقوع التكليف بالمنع بالذات فضلا
 عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك لا يخلص إلا بما قيل أن
 تكليفه بجميع ما أنزل إنما كان قبل الاخبار بأنه لا يؤمن وبعده هو
 مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه (قوله وعنده)
 أي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدره البعد تكليفا بما لا يطاق على
 ما ذهب إليه الأشعري ثم إن يكون جميع التكليفات تكليفا بما لا يطاق بما
 على مذهب الأشعري في أن البعد مجبور في أصله لأن تأثيره أصلا
 وهذا باطل بالإجماع إذا اشعري وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم
 (قوله ثم عدا) يعني أن عدم حواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة
 مبني على أنه يجب على الله تعالى ما هو الصالح لعباده لا خفاء أن عدم
 تكليف ما لا يطاق الصالح فيكون واجبا فيكون التكليف بمنعها وعندنا
 معنى على أنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطبقونه
 أصلا فيترك بالصبر ويستمقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة
 والفصل سفه وترك إحسان إلى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره
 عن الله تعالى ولها مثل أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى
 استحقاق العباد على الترك بل المروم وعدم حوار الترك فالقول
 بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بما على أنه لا يليق بالحكمة والفضل
 قول بأنه محب عليه ترك تكليف ما لا يطاق اتصالا على العباد وإحسانا
 وهذا قول موحد الأصالح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه
 تفضلا وإحسانا قلنا لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل ثبت عدم
 الوقوع (قوله ثم القدرة شرط لوجوب الأداء) فان قيل نفس
 الوجوب لا ينفك عن التكليف إذ لا يتصور بدون الأمر والتكليف
 مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة أجب

الامكان أي
 أن يكون مقدورا
 وغناها هو وعنده لا تأثير
 لها أي القدرة الصدف
 اتصاله بل هو مجبور
 ثم عدا عدم جواره أي
 عدم جواز التكليف بما
 لا يطاق ليس بما على أن
 الصالح واجب على الله
 خلافا للمعتزلة بل بناء على
 أنه لا يليق من حكمته
 وعنده ثم القدرة شرط
 لوجوب الأداء لا لنسب
 الوجوب

لأنه قد ينكح من وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
في الفصل المتأخر هل هو ثبت أي نفس الوجوب بالسبب ﴿٣٧٦﴾ والاهلية على ما يأتي أي في فصل

بوجهين الأول ان التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس
الوجوب ليس كذلك لاستخفاف من ان نفس وجوب الصلوة هو
زوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة لعبادة عند حضور الوقت
الشريف ووجوب الاداء هو زوم إضمار تلك الهيئة عند ذلك
تحقق التكليف الأخرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف
عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف
بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد إيقاعه واحداً
منه متعلق الإرادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً
عدورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المسافرة لان
الذهب ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لانه قد ينكح)
أي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فتح لا يحتاج الى
القدرة التي منبأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادره على
المطلوب ادليس الدعي الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء
لأنفس الوجوب (قوله من غير حرج طائفاً) قد ينكح لانه قد يتمكن
من اداء الحج بدون الزاد والراحلة مادراً وبدون الراحلة كثيراً
لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بخرج عظيم في الثالب ورفق
بين الثالب والكثير بان كل ماليس بكبير نادر وليس كل ماليس
نعال نادر بل قد يكون كثيراً واعتبر بالصحة والمرضى
والخدام فان الاول غالب والثاني كبير والثالث نادر (قوله
وهي) أي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب مصل
من الله لان القدرة التي يتمتع التكليف بدونها هي ما يكون
عد مباشرة الفعل فاستراط سلامة الاسباب والآلات قبل
الفعل يكون مصل من الله ومنه (قوله فامكان القدرة على الاداء
فامكان امتداد الوقت) كما كان لسليمان عايه السلام كاف للقضاء
ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدره

الاهلية والقدرة نوماً
ممكنة وبمسرة فالممكنة
ادنى مما يمكن به الأمور
على اداء الأمور به أي
من غير حرج طائفاً وانما
قيدها بهذا لانهم جعلوا
ازداد والراحلة في الحج
من قبل القدرة الممكنة
وهي شرط لاداء كل
واجب فضلاً من الله
تعالى بدينا كان او مالياً
فلهذا يجب التيمم مع العجز
والصلوة فاعدا او موميا
معه أي مع العجز ويسقط
الزكاة اذا هلك المال
عد الحول قبل التمكن
اتفاقاً على هذا يصل
بقوله وهي شرط
لاداء كل واجب قل
رغز لا يجب القضاء
على من صار اهلاً
لصاوة في الجيرة الاخير
من الوقت لانه لا يجب
الاداء لعدم القدرة
قلنا انما يستلزم حقيقة
القدرة للاداء اذا كان

(اشج)

هو الغرض واماها فالغرض القضاء

وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء فامكان امتداد الوقت كافي لوجوب القضاء

كسئلة الحلف بمسألة
قائه بمقد اليين لامتياز
البر في الجملة كما كان في
عليه السلام فامكان
الاصل وهو البر كاذب
لوجوب الحلف وهم
الكفارة على ان القدر
التي شرطها مقدمه
هي سلامة الآلات
والاسباب فقط وق
وجدت ها (فاما القدر
الحقيقية فانها مقارنة لفصل
اي وثئ سلما ان اكاد
القدرة على الاداء غير
كاف لوجوب القضا
بل يستلزم لوجوب القضا
وجود القدرة على الاداء
فوجود القدرة على الاداء
حاصل ها لان القدر
التي تستلزم لوجوب
الصادات متقدمة هي
سلامة الآلات والاسباب
فقط وهي حاصلة ها
ولا يستلزم القدرة التامة
الحقيقية لانها مقارنة لفصل
لان العلة التامة تكو
مقارنة للمعلول اذ لو كا
ساقطة زمانا لم تخلص
المعلول عن العلة التامة

الشيخ الفاضل على الصوم والقصد على الركوع والسجود وزوال
عني الامور مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان انقضاءها بضامتها
في هذه العصور (قوله كما في مسألة الحلف بمسألة) هذا بخلاف
بما في القموس لانه قد يمنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق
المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي
لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من
الخصص بدون ان يخله (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا في
ان القدرة مع الفعل اوقبله والمحققون على انه ان اراد بالقدرة القوة
التي يصير مؤثرة عند انصمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل
ومعه وبمعه وان اراد القوة المؤثرة المستبعدة لجميع السرائط فهي
مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها
ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
اعني جملة ما يتوقف عليه لما في فصل الحسن والفتح فلهذا قال
ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي سلامة
الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستبعدة لجميع السرائط التامة
فان قيل يجب ان يكون التكليف مسروبا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة
المستبعدة لجميع السرائط ضرورة ان الفعل بدونها يمنع ولا تكليف
بالممتنع فلما معارض بان الفعل عند جميع سرائط التأثير واجب
لامتناع الصلف ولا تكليف بالواحد لانه غير مقدور لعدم التمكن
من الترك وانه لو كان التكليف مسروبا عما ذكرتم لما توجبه التكليف
الاحال الماسرة ويلزم ان لا يصح ترك المأمورة لعدم التكليف
بدون المباشرة والصحيق انه قل المباشرة مكلف باصباح العمل
في الزمان المستقل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته
التامة لا ياتي في كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته
وارادته وقصده الى اصابه او انما الممتنع تكليف بالانطاق بمعنى ان يكون
الفعل عملا لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يدفع
ما قال ان الفعل بدون علته التامة يمنع ومعها واجب فلا تكليف
الا محال لان في الاول تكليفا بالمسروط عند عدم السرط وفي الثاني

تكليفاً تحصل الحاصل (قوله أو تقول) جواب الثالث من دليل
زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بأن ما لا يجب أدائه لا يجب
قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم
وجوب الاداء (قوله ولا يشترط) يحتمل أن يكون جواباً آخر من دليل
زفر وأن يكون ابتداء كلام يعني أن القضاء إنما يجب بقاء الواجب
بالسبب السابق وهو غير مشروط بقاء القدرة الممكنة لأن المفتر
إلى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء أو التمكن
من الاداء فستخرج عن بقائها بل يكفي مجرد إمكانها وتوهمها
وإذا كان الوجوب باقياً بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء بائناً
بدونها فلا يكون شرطاً لقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم
تكليف ما ليس في الوسع لأن هذا ليس ابتداءً لتكليف بل بقاء التكليف
الاول على ما هو المختار من أن القضاء إنما هو بالسبب الاول لا بنسب
حديد وقديستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بأنه يلزم
في النفس الاخير من العمر قضاء جميع التروكات من الصلوة والصوم
مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أنه في الخلف كما في الجزء الاخير
من الوقت اذا خلعت قضاء وسواءه ان ذلك إما اعتبر ليظهر أنه
في المؤاخاة في الآخرة كاليتبني عليه الواجبات في حق بقاء الام
والمؤاخاة مع ان الموت عجز كلي يسقط عنه العمل قطعاً ومن ههنا
قبل لا فرق بين الاداء والقضاء في أن كلاهما ان كان مطلوباً فالفسر العمل
فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوباً
لامر آخر يكفي توهم القدرة في النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم
امتداد الوقت ليظهر أنه في المؤاخاة وكذا الصلوة بعددوات القدرة
يبقى في الدمة بتوهم حدوث القدرة (قوله لأن الاداء راحة) دليل على
انها من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤها بل بما وجوب الحج ثم اط
انها من قبل الآلات التي هي وسائل حصول المط فيبطلها من القدرة
الممكنة لا باقص تفسيرها سلامة الآلات والاسباب على ما رعم
المص (قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء) أي يسر قدرة

(أو تقول القضاء يبنى على
نفس الوجوب لا على
وجوب الاداء كما في قضاء
المسافر والمريض الصوم)
(ولا يشترط بقاء هذه
القدرة أي الممكنة بقاء
الواجب اذ التمكن على
الاداء يستغنى عن بقائها)
أي من استمرارها فلها لا
يشترط لقضاء فلها اذا
ملك الراد والراحلة فلم
يصح فذلك المال لا يسقط
عنه لأن الحج واجب
بالقدرة الممكنة فقط)
(لأن الزاد والراحلة
اولى ما يمكنه على هذا
السفر طناً) اعلم ان حمل
الراد والراحلة من القدرة
الممكنة ما قلنا قوله لأن
القدرة التي شرطها
مستقومة اه
(والقدرة الميسرة ما
يوجب اليسر على الاداء
كالتمه في الزكوة ويشترط
بقاؤها لقضاء الواجب
لتسلا بقلب الى العسر

المبذول اداء الواجب الا تهران قال يسير الاداء على البذل بعد ما يثبت
الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من
القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق
على النفس عند العالم فذلك كالتمتع في الزكاة فان الاداء يمكن بدونه الا
انه يصير به اليسر حيث لا ينتقض اصل المال وانما يعوت بعض
الغناء ثم قدرة الممكنة لما كانت شرط للتمكن من الفعل واحداً كانت
شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءه لبقاء الواجب
اذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً
للبقاء كالشهود في الكاح شرط للانقضاء دون الغناء بخلاف
الميسرة قالها شرط فيه معنى العلة لانها عيرت صفة الواجب من
العصر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفته
العصر ما ر فيه القدرة الميسرة او واجبه نصفه اليسر فيشترط
دوامها نظراً الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبق
بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة ولهذا اشترط بقاء
القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر الظرف يقتضي ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون
اليسر (قوله فلا يجب) يعني بعدما تمكن من اداء الزكاة بعد الحول
ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة
خلافاً لما عني رحمه الله واما اذا لم يتمكن من هلك المال كاتم الحول
فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك فان بقى المال في
حاجته او لبقية في الضرر فقد انتفت القدرة الميسرة فيسعى ان لا يجب
الضمان بجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة عما كان نظراً للمكلف
وقد خرج بالتعدي عن استحقاق الظرفه فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقدير اخرها على التعدي وردا
لما قصد من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظراً للفقير (قوله
وفي هذا الكلام ما فيه) يعني ان التمكن من اداء الزكاة لا يتوقف

فلا تجب الزكاة في هلا
النصاب بعد الحول ه
التمكن بخلاف الاستهلاك
لانه تعداها قيل لما شرط
بقاءها لقاء الواحد
يجب ان يشترط بقاء
النصاب الوجوب و
البعض فلا يجب بعده هلا
بعضه في الباقي توجيه
السؤال انكم شرطت
بقاء القدرة الميسرة لقاء
الواجب والنصاب
شرط ليس يجب اذ
يشترط بقاء النصاب
الوجوب في البعض فيسعى
ان لا تجب الزكاة في
الباقي اذا هلك بعض
النصاب فيصير بار
النصاب ما شرط ليس
بل للتمكن

وفي هذا الكلام ما فيه
قلنا النصاب ما شرط
ليس لان الواجب ربه
العتق ونسبته الى كل
المقادير سواء بل يصير
ضماً فيصير اهلاكاً عما
اقوله عليه السلام

على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود
النصاب من شرائط التمكن وراحا الى القدرة الممكنة على انهم
فصروا القدرة الممكنة لسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها
وهذا لا يرد على كلام القوم لانه لم يحصلوا النصاب من القدرة
الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا
فيمكن من الاعاء لامن شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب
من اليسر الى اليسر لان ابتداء الحصة من المائتين وابتداء الدرهم من
الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع اليسر الى كل
المقادير سواء بل ربما يكون ابتداء الدرهم من الاربعين اليسر من ابتداء
الحصة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر
لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيبقى من النصاب بعد هلاك البعض
لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه
فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا اما
يسقط لعوات القدرة الميسرة التي هي وصفا للماء للقواب السرط
الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان
الكل ينبغي ما تغلغ البعض وهذا يدفع ما قيل ان تعريض قوله ولا يجب
الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويستتبط بقائه القدرة القدرة
الميسرة لقاء الواجب مع ان النصاب من القدرة الميسرة والا
فلا وجه للمعرج (قوله لا صدقة الا عن طهر عي) اي الا صادرة
عن عي والطهر مقيم كافي بظهور الغيب وظهور القلب او هو
كما يفة عن القوه اذا لمال معنى عنزلة الطهر الذي عليه اعتماده واليه
استناده وقد يستدل على استراط العني لاهلية وجوب الزكوة تارة
بهذا الحديث فانه لني الوجوب لالني الوجود اذ كراما يوجد
الصدقة عن العقر وتارة باليعول وهو ان الزكوة اعاء للعقير
ولا يصير المراهلا للاعاء والابالني كالا يصير اهلا لتخليك الا بالملك
وعليه اعتراض طاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاعاء
السرعي بل الاعاء من السؤال يدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف

(لا صدقة الا عن طهر
عني)

على النبي الشرعي فلذا جع المص بين الامر من وجعل الحديث
دليل على توقف اهلية اعد الفقير على النبي وقد يجاب عن
الاعتراض بان المراد ان الاعضا بصفته الحسن يتوقف على النبي
الشرعي لان الطالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر
والجزع على تكايد الحاجة فلا بد في اهلية الاعتناء بالموبره من النبي
الشرعي لتلايؤدي الى الجزع المدموم في الاعم الاعل فان قلت
كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل
الصدقة جهد القل قلت ان جعلت هذا الحديث نية لوجوب
ظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الاعلى النبي وبين كون
صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر واما منه باعتبار كونها اشق
فان افضل الاعمال اجرها وان جعلته نية للفضيلة وهو الماهر
الملايم لقوله عليه الصلاة والسلام حبر الصدقة ما يكون عن ظهر
غنى موجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة العنى على صدقة الفقير
الذى لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم
الاعل وتفضيل صدقة الفقير الذى اخنص بتأيد وتوفيق الهى
في الصبر على شدة الحاجة وايار مراد الصبر على مراده ولو كان
به خصاصة وقد يقال المراد بالنبي غنى القلب حتى يصبر على فقره
ويقت من التكفف ان كان فقيرا ولا يبق له تعلق قلب بما تصدق به
بحيث يصحى الى ابطاله بان والاستكثار ان كان حيا وعلى هذا
لا يبقى التمسك المذكور (قوله ولا حله) اى للنبي لانه بكثرة المال وذلك
يتفاوت بتفاوت الاشخاص والارمان والاحوال فقدره السارح
بالنصاب فصار النبي من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو

اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شئ (قوله له لالة
التيير) يعنى ان التيير الكامل وهو التيير في الصورة والمعنى بان
يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كتحصيل الكفاية
دليل التيسير بخلاف التيير صورة فقط فان يكون الامور متماثلة
في المالبية كافي صدقة الفطر من نصف صاع من راء صاع من

(ولا حله له فقدره
الشرع بالنصاب وكذا
الكفاية وجبت هذه
القدرة)
(لدلالة التيير وقوله
تعالى من لم يجد فصيام
ثلاثة ايام وليس المراد
بالنصر في العمر)

(لان ذابطل اداء الصوم فإراد الهز الخالي مع احتمال القدرة والمستقبل) اي بشرط القدرة المقارنة لاداء (كلاستطاعة مع الفعل) اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا ايضا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنته لاداء الكفارة لاسبقه ولا لاحقه (وفادليل اليسر) اي اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر ﴿٣٨٢﴾ (فيشترط بقاؤه بالبقاء الواجب)

شعيرا ونمراته دليل التأكيده انه لا بد من الاداء البتة (قوله لان ذا) اي كون المراد بعدم وحدان المال هو الهز في اليسر بطل اداء الصوم لان هذا الضر لا يتحقق الا في اخر العمر وبعد لا ينصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجودان لهذا المعنى فلم ان المراده الضر في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في المستقبل (قوله حتى ان تحقق القدرة) اراد بهلاك الرقبة او يمنها لالقدرة الحقيقة المستعمدة بجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلامعنى روالها وسقوط الاعتاق (قوله لان المال هما عبرتين) بهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصانة مال احرق قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الركوة (قوله واعلم) اعترض رجحه الله على قولهم بشرط بقاء القدرة اليسرة لقاء الواجب لتلا يقبل اليسر عسرا اولاً فانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخرا اداء الركوة لخسرين سنة سم هلك المال وقتيا بالاسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا لئلا يلزم نبوت احد اليسرين وهو الفاء ملا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة اليسرة يسر وضاؤها يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الجبس على احد ملكا ولا يدايل المال حقه ملكا ويادى اتماما حتى الفقير ان يعين محلا لصرف

اي بشرط بقاء القدرة في باب الكفارة لقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق فمحلوم يق بالقدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم تحصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لمسا ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة اليسرة فيشترط بقاؤها (الان المال هاهن عيرتين) فلا يكون الاستهلاك تعبيا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهواه لما سوى بين الركوة والكفارة في انها واجبتان بالقدرة اليسرة ينبغي ان لا

تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كالاتساق الزكوة فاجاب بان المال عيرتين في الكفارة (اليه) فلا يكون الاستهلاك تعبيا وهو في الركوة معين لان الواجب حزم من الصاب فتعينان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيصين واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة اليسرة شرط لبقاء الواجب والانقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لما امرنا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر اخر وهو بقاء الصاب اذ اطل اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوت

في قوله انه ان اضر اداء الزكاة تحسب سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا
 طلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باسقاط الحول لا يثبت عسرا بل فائتدان لا يثبت
 و اخر اية اليسر للصواب ٨ ﴿ ٣٨٣ ﴾ (فصل المأمور به نوحان مطلق وموقت) هذا الفصل

هو اصل الشرايع
 قد تأسس عليه مباني
 الاصول والقروع وان
 طالعت هذا الموضع في
 كتبنا الاصول علمت سعي
 في تنقيح هذه المباحث
 وتحقيقها المراد بالطلاق
 غير الموقت كالكلما رأت
 او الدور المطلقة واو زكاة
 (اما المطلق فملي التراضي
 لانه) اي الامر (جاء
 لفور وجاء للتراضي فلا
 يثبت الدور الا بالقرينة
 وحيث عدمت ثبتت
 التراضي لان الامر بدل
 عليه) لان المراد بالفور
 الوجوب في الحال والمراد
 بالتراضي عدم التقيد
 بالحال لا التقيد بالمستقبل
 حتى لو اداءه في الحال يخرج
 عن العهدة بالفور يحتاج
 الى القرينة لا للتراضي
 (واما الموقت فاما ان
 يتحقق الوقت من

اليه ولصاحب المال الخيار اي في اختيار محل الاداء فله حيس عن
 هذا الحل ليؤدي من محل اخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الهار
 عن الشفع حتى صار بحر او منع المولى العبد المديون من البيع او الصد
 الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب
 الصمان ومن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسرا وحسب
 بطريق ايجاب القليل من الكثير يسير او سهولة فلو اوجبه على
 على تقدير الهلاك لوجب بطريق القرامة والتضمين يصير عسرا
 وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير
 اليسر عسرا او بالعكس فليأمل انه اليسر لكل عسير (قوله فصل)
 في تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق
 من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار
 حالة المأمور به في نفسه فلما جعله مع الاسلام في الدرجة
 الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي
 لا بد من ذكر هذا التقسيم وارباده عقيب التقسيم الذي ورد في الدرجة
 الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام السريعة يعني عليه اداء عامة
 القواعد الكلية والجزئية في النفقة لاشتماله على مباحث الموقت وغير
 الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك مستم احكام
 الاسلام (قوله مطلق وموقت) المراد بالوقت ما يتعلق بوقت
 محدود بحيث لا يكون الا بانه في غير ذلك الوقت اداء بل يكون
 قضاء كالصلوة خارج الوقت ولا يكون منروعا اصلا كالصوم
 في غير النهار والمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا
 وقت لا محالة (قوله اما المطلق فملي التراضي) اختلفوا في موحد
 الامر فذهب كثير الى ان حق القور والمختار انه لا يدل على القور

الواحد وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا للعرض القضاء لكن وحسب عليه الصلوة
 احر الوقت واما ان يصل كوقت الصلوة واما ان يساوى وح اما ان يكون الوقت سببا
 للوجوب كصوم رمضان

اما وقت الصلاة فهو ظرف
 للتؤدى وشرط للاداء
 اذا الاداء يفتوت بفتوت
 الوقت لان الاداء تسليم عين
 ثابت بالامر والاثبات بالامر
 هو الصلوة في الوقت اما
 الصلوة خارج الوقت تسليم
 مثل الثابت بالامر ووجب
 الوجوب لقوله تعالى اقم
 الصلوة لذالك الشمس
 ولاضافة الصلوة اليه اذ
 الاضافة تمل على
 الاختصاص فطلقها
 ينصرف الى الاختصاص
 الكامل الا يرى ان قوله
 المال تزيد بصرف الى
 الاختصاص بطريق
 الملك ولولم يكن ينصرف
 الى مادونه اما الاضافة
 يادى ملازمة بمسار
 فالاختصاص الكامل
 في مثل قولنا صلوة العبر
 اما هو السببة فالامور
 التي ذكرناها من الاضافة
 آكل واحد منها يوجب
 غلة الظن بالسببية لكن
 مجوعها يفيد القطع

ولاعلى التراخي بل كل منهما بالقرينة وهذا لا يمنون بالقور امتثال
 المأمور به عقيب ورود الامر والتراخي الايتان به متأخرا عن ذلك
 الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه التراخي الا ان مرادهم
 بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فالتراخي عندهم اهم
 من القور وغيره وذلك لانه لما استدلل على كون مطلق الامر التراخي بان
 الامر جاء للقور وجاء التراخي فلا يشترط القور الا بالقرينة فعند الإطلاق
 وعدم القرينة يقتضي التراخي بضرورة عدم قرينة القور لا بدلالة الامر
 كان لمعارض ان يقول جاء القور والتراخي فلا يشترط التراخي الا بالقرينة
 فعند علمهما يقتضي القور دفعهما المص فان القور امر راد ثبوت فيحتاج
 الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي مصار ما ذكره مواظقا لما
 هو المختار من ان مطلق الامر ليس على القور ولا على التراخي بل على
 المشهور ولا دالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة
 (قوله ولا يكون كفضاء رمضان) جعلوا اصيام الكفارات والنذور
 المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا
 بالتهار والاطهراته من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان
 لان التعليل بالتهار داخل في مفهوم الصوم لا قبله ثم القضاء واجب
 بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحث ونحوه فلا
 يكون الهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه (قوله وقسم اخر مشكل)
 حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان ينضيق وقته او لا وان امان
 يعلم فصله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا كصوم
 رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فصله ولا مساواته كالصوم
 او يقال الوقت اما ان يكون سببا لوجوب ميعار الاداء اولاهما
 ولا ذلك او سببا لاميار او العكس (قوله اما وقت الصلوة) المؤدى
 من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في
 الوقت والاداء اخرجهما من العلم الى الوجود والوجوب لزوم
 وقوعها في ذلك الوقت لسرف فيه فوقت الصلوة ظرف للتؤدى

(ولغيرها بتغير محبة وكراهة) ﴿٣٨٥﴾ وفسادا وتعدد الوجوب بتجديده ولبطان التقديم على

(فان التقديم على الشرط) اى التقديم على صلى شرط وجوب الاداء (صحيح كازكوة قبل الحلول وبحقته) اى يحقق كون الوقت سببا للوجوب (ان الوقت وان لم يكن مؤرا في ذاته بل يجعل الله تعالى معنى انه رتب الاحكام على امور شاهدة بتسيرا كالمالك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى هذه الامور وهذه الامور مؤثرة في الاحكام يجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عدا اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا لا يحل قديم وهو حكمه تعالى في الاول انه اذا بلغ ربه يحب عليه ذوايره وهو الحكم المصطلح) اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله

اى زمان يحيط به وتفضل عليه وهو شرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ومؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا تنس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلانسلم انه روم بين حتى يستثنى عن ذكره وايضا القصور بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتيار الصلوة بطريقته والوقت سبب لوجوب المؤدى اى روم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الباطني من الله تعالى على الصادر ربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالمالك بالتسرى مع ان الم مترادفه في الاوقات والعبادة سكر فاقم المثل مقام الحل والتقدم على ان السبب بم الله تعالى واختلاف العادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بسنة اوجه كل منها مارة تعبد الطن لا القطع قيام الاحتمال الان المصنوع بعيد القطع لان زحمات المطنون امارا يتراد بكمه الامارات الى ان يبلغ حدا قطع كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى (قوله وتغيرها) اول تغير الصلوة بغير الوقت حيب نصح في وقته الكمال ويكره في اوقات مخصوصة وتعدد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الطرف والشرط الا انه لا يندرج في كونه امارا السببية نعم رده عليه ان المختبر هو المؤدى والاداء المدعى سينتهى نفس الوجوب وقوله وتعدد الوجوب بتعدد الوقت هنا ايضا بعيد الطن ولان دوران الشيء مع الشيء امارا كون المنار علة للدائر (قوله فان التقديم على الشرط) صحيح دفع لما يقال ان بطان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببية لجوار ان يكون شرطه وتقديم الحكم على الشرط ايضا لما جاء فالحق مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحلول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطان تقديم النبي على شرطه ضرورى لانه

(ثم هو) أي الوقت لا بين أن الوقت سبب الوجوب أراد ﴿٣٨٦﴾ أن بين أن المراد بالوجوب نفس

موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحصول ليس شرطاً للوجوب أو للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فله شرط للاداء فهو أن يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية لاسيما نفس الوجوب على ما هو المدعى والمحق أن بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لحوار ان ثبت باسباب حتى بطلان التقديم لا يصلح اشارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جات السببية كالشركة يصلح دليلاً على احد مدلوليه عمومية القرية (قوله ثم هو) سبب لنفس الوجوب يريد ان هما وجوباً ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالعمل وسببه الظاهري اتمام الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستفعدة بجميع شرائط التأثير فهي لا يكون الامع العمل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا أي ولكون الوجوب جبراً من الله تعالى لا بإيجاب بالخطاب كانت الاستطاعة مقاربة لعمل ادلوكات فله كانت امامع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه اومع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتز فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فحين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وأنه لا يعتمد القدرة الحقيقية امامع الاداء فيعتمد القدرة فلهذا كانت الاستطاعة مع العمل (قوله والفرق بين نفس الوجوب) اعلم ان الوجوب وعرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الدم في الماحل والعقاب في الآحل من

الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو يرتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا) أي الشيء الظاهر وهو الوقت (سبباً لها) أي لنفس الوجوب (بالنسبة اليها ثم لفظ الامر لطالفة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون أي لفظ الامر سبباً للوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تحرير الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئاً يثبت الثمن في الذمة (ثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب) اما لزوم الاداء فبند المطالبة سواء على اصل الوجوب

(هما)

وايضاً القضاء واجب على الممى عليه والنائم والمريض والسافر

ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الاروم الايتان بالعمل
وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الايتان بالفعل الاعم
من الاداء والقصد والامادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير
مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياتم تاركه ويجب عليه القضا وان
وجد في الوقت مانع شرعى او عقلى من حيض او نوم او نحو ذلك
قالو حوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وح افترقوا ثلث فرق
فذهب الجمهور الى ان العمل في الزمان الثاني قضاء ما على ان المعتبر
في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك
الشخص فلي هذا يكون قبل النائم والحايض ونحوهما قصاه
وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون عمل النائم والحائض
ونحوهما قصاه لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على حوار
الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب صلاحية
المحل وتحقيق الروم لولا المانع ونسبه وجوبا بدون وجوب الاداء
وليس هذا الاتمير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق
بين الوجوب ووجوب الاداء في العادات البدنية حتى ان الشيخ
الحقوقي ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته عية
عن البيان فان الصوم مثلا اما هو الامساك عن قضاء الشهوتين
نهما راقه تعالى والامساك فعل العد فاذا حصل حصل الاداء
ولو كانا متعارين لكان الصائم ماعلاصلي الامساك واداء الامساك
وكذا كل ما غل كالاكل والشارب كان قاعلا فعلى احدهما ذلك
العمل والاخر ادائه وهذه مكاراة عظيمة ثم قال ان جعل اصل
الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب الدني مى على مذهب
ابى الهذيل العلاف من شياطين القديريه وهو ان الصوم والصلوة
والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان
ورائها تقاربها فالسبب يجب تلك المعاني وتشتعل الدمه بها
وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها
او منها فيكون التحرك والسكون من العداداء لها وتحصيلا ثم قال

ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو قائم مثلاً بعد زوال اليوم ما كان يوجب في الوقت اولا اليوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يعمل ما يشاء ويعتكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر مطلقا باختياره الوقت تخفيفا ومرحاة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كالمال لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الداهون الى المرق فمهم من اكتفى بالتخيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الدمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تفايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال اصل الوجوب لزوم مال متصور في الدمة ووجوب الاداء اخرجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جسده مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وحل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لانما عاينها فله المرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الدمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة ادلا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجوار ان يكون عاقلا كالنائم والصبي ولا الصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال دمة النائم والصبي بصلوة او مال توجد في دهر زيد مثلام في تفسير وجوب الاداء بالاجراخ من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاجراخ وذهب المص الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الدمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تبريع الدمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان لفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو حاله المحصورة في زوم وقوع تلك

الحالة هو نفس الوجوب وزوم إيقاعها وإخراجها من عدم إلى الوجود هو وجوب الأداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الدمة وجوب وزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب أداء الواجب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه امتزاجهما في المعنى ثم انهما يفرقان في الوجود أما في الدين فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المحصورة التي هي الصلوة او الصوم لازم فطرأ إلى وجود السبب وإهلية المحل وإيقاعهما من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المنافع وأما المال فكما في الشيء إذا اشترى الرجل شيئاً بمن غير مشار إليه فالتعيب فيه يجب في الدمة ضرورة امتناع البيع بلا عيب ولا يجب أدائه إلا بعد المطالبة بهذا حاصل كلامه وقد نظر لانه ان ارد بلزوم وجود الحالة المحصورة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالتائم والمريض فلا يلزم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه إليه ليس بمقبول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمنعزع وبهذا كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وان ارد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب إليه جمهور الشافعية من ان التقضاء قد يكون بدون ساقط الواجب على ذلك الشخص وإنما يتوقف على وجوب في الجملة فان يلزم وقوع الفعل ان شخص بإيقاعه إليه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الأداء وكان بينهما فرق يتعذر التمييز عنه فان المندور يلزمه في حال قيام العذر ان يقع الفعل بعد روال العذر لو أدركه والمسترى لزمه قبل المطالبة ان يؤدي التي عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال طلقنا ان الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيداً (قوله والأداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فيسعى ان لا يكون صوم المريض والمسافر أداءً لواجب وأياً ما تأمور به قلنا بعد السروع توجه الخطاب ويلزم الأداء كما في الواجب المخير على الرأي الأصح من ان الواجب واحد

(ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) أما في الأولين فلان خطاب من لا يفهم لمو وأما في الآخرين فلانها مخاطبان بالصوم في أيام آخر

(لا بد لقضاءه من وجوب الاجل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) اي سبب الوجوب
(ثبوتها غير الخطاب وهو الوقت) لذا كررنا من عدم الخطاب لانه ﴿٣٩٠﴾ لاشي غير الوقت والخطاب

لا على التعيين (قوله ولا بد لقضاءه من وجوب الاجل) لانه اتيان
بمثل الأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر ونعنيهم على ان
القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل
فيأتم بتركه ويقتضي القدرة بمعنى علامة الاسباب والالات وقد
يكون ثبوت خلقه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة على مل المأتم بتحقيق
وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم
حدوث الانقضاء صرح بذلك فمخر الاسلام في شرح المبسوط
(قوله لا ذكر ما من عدم الخطاب) لتعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله
لانه لاشي غير الوقت والخطاب لتعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية
مقتصرة في الوقت والخطاب واما لانه لا بد من سبب ولاشي غيرها
لصلح للسببية واما لانقاذ الاججاع على ان السبب هو الوقت والخطاب
فادا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولفاظ ان يمنع
عدم الخطاب واما يلزم الحق لو كان محاطا بان يعمل في حالة النوم مثلا
وليس كذلك بل هو محاط بان يعمل بعد الاذناء والمريض محاط بان
يعمل في الوقت او في ايام احراك في الواجب الحير والجب انهم حوزوا
حطاب المدوم ساء على ان المطر صدور الفعل حاله الوجود
حتى قال الامام السرخسي من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها
يمكن الأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند
الاداء ما انى عليه الصلاة والسلام كان مع ما الى الناس كافة وصح
امر في حق من وحده بعدة ولمهم الاداء لمرط ان يلهمهم ويحكموا
من الاداء وقد يصرح بذلك كالرئيس يؤمر بقتال المبركين اذ اره
قال الله تعالى فادا اطعناكم فاقبوا الصلوة اى اذا اقمتم من الحوف فصلوا
بلا ابناء (قوله فان المراد) بالسبب الداعي لا الموحد المؤثر في حصول
الشيء حتى مع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لو كان) السبب
داعية يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء

يصلح للسببية فالسببية
مقتصرة بينهما اما هذا
اول الاججاع فيلزم من ثبوت
احدهما ثبوت الآخر ثم
اعلم ان بعض العلماء لا
يتركون الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء
ويقولون ان الوجوب
لا يصر في الاالى العمل
وهو الاداء ما لضرورة
يكون نفس الوجوب هي
نفس وجوب الاداء فلا
يبقى فرق بينهما والله در
من ابدع الفرق بينهما
وما دق نظره وما امتن
حكيمه وتحقق ذلك انه
لما كان الوقت سببا
لوجوب الصلوة كان
معناه انه لما حصر وقت
شريف كان لازما
ان يوجد فيه هيئة
مخصوصة وصحت لصلاة
الله تعالى وهي الصلوة
فلزوم وجود تلك
الهيئة عقيب السبب هو
نفس الوجوب ثم الاداء

هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك متى على الاول (لزم)
لان السبب او حصره وقت الهيئة لاسية بهما فان المراد بالسبب الداعي م واسطة هذا الوجوب
يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والى ما داتها حتى لو كان السبب

بأنه داهيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون قد
 الوجوب فإذا تصور العقل لازم الوقوع لابدلة من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء
 وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة
 التي هي الصوم حاصل لان ذلك الزوم باعتبار ان السبب داع اليه والحل وهو المكلف صالح
 لهذا فلم يحصل ذلك الزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا
 واداء وجد البيع بمن غير معين والبيع مسادلة المال للمال وقد ملك المشتري البيع فلا بد ان يملك
 البايع مالا على المشتري ﴿٣٩١﴾ تحقيقا للبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب

مخرج على الاول فهو وجوب الاداء فلا
 ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد
 ان يبين ان السبب ليس كل وقت بل بعضه
 فقال (ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك
 كله) اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان
 الكل سببا لاجبوا اما ان يجب الصلوة
 في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت
 يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل
 سببا فلم يقض كل الوقت لا يوجد السبب
 وان وجبت بعده الوقت لم الاداء بعد
 الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل
 سببا وهذا معنى قوله (لا به ان وجبت في
 الوقت تقدم الاداء على السبب وان لم يجب
 فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب
 ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على
 من صار اهلا في الآخر اجابا ولا الآخر
 والا اصح التقديم عليه فالحرم الذي اتصل

لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه
 السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس
 الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم
 ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما
 يكون العقل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس
 الوجوب لا وجوب الاداء (قوله ثم اذا كان الوقت)
 لاحقا في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت
 والطرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي
 جزء من اجزائه الوقت او قدمه على ما هو الصحيح
 من المذهب دليل انه يؤدي فية الفرض والاداء
 ولا يقضى بالآخر من اول الوقت واما السبب فكل
 الوقت ان اخرج المرص من وقته على ما ينبغي
 والا فالبعض اد لو كان هو الكل لم تقدم السبب
 على السبب او وجوب الاداء وقته وكلاهما باطل
 بالضرورة اما لزوم احدا الامر فلا الصلوة وان وجبت
 بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا طوئن وجبت

به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس
 بعدد وان كان ناقصا كوقت الاجراء يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس
 الملائمة من الواجب والمؤدى) لا به وجب ناقصا وقادى كما وحى بخلاف الفصل الاول لا به
 شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعاً فوجب عليه
 كاملا فاذا فسد الوقت بطلوع الشمس لا يكون مؤديا كما وحى لان الهى من الصلوة في هذه الاوقات
 باعتبار ان عدة الشمس بعدونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشبهة لعبادة الشمس

في الوقت لم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة
ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل
الوقت وسببته مناعة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية
التقدم وقد ثبت الاول فالتاني الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون
اول الوقت على التعيين والاملاوحت على من صار اهلا لصلوة في آخر
الوقت ضد ما يسهلها واللازم بط الاجماع ولا آخر الوقت على انه من
والا صرح الاداء في اول الوقت لا متنازع التقدم على السبب فان قيل
هو سبب لمس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب
الاداء لا يقدم على نفس الوجوب واذ لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء
الذي يتصل به الاداء بلبه الترموع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود
والاتصال بالسبب ملازمة للمدلول عن الغريب القائم الى العبد بالمقتضى
فان قيل السبب هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به
قلنا نعم الا ان الوجوب بمعنى ان الوجوب اعني الاداء يصير هو ايضا
سببا بواسطة يعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين
لعدم المراجعة الا منتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء
الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع
الاجزاء من الاول الى الاتصال فلنا لان فيه تحطيا من الغليل
الى الكثير فلا دليل وابصاره حصل السبب ووجوده
بعض الاحراء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء
بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والافلا بنبه له
حتى يتصل به وبما كان فلا انتقال قلنا لان انتهاء السببية من الجزء
الاول على تقرير عدم اتصال الاداءه وانما المتبقي منه تقرر السببية
وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب
والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا
يدفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء هو موقوف على الوجوب
الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق
الوجوب ما لم يدرع لعدم تحقق سببه وفساده من (قوليه ومدها)

وكذلك قل الترتيب
(فان قيل يلزم ان يبعد
المصر اذا شرع فيه
في الجزء الصحيح) ومدها
الى ان غرب الشمس

قلنا لما كان الوقت متسعا جازله ثل كل الوقت فيعني الفساد الذي يصل به البناء هاتئذ
الابتداء والمراد انه ابتداء ﴿ ٣٩٣ ﴾ الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي يعترض في حالة

البقاء حمل عدرا (لان
الاحتراز عنه مع الاقل
على الصلوة متعذر لكن
هذا يشكل بالفجر) يعني
من شرع في الفجر ومدّها
الى ان طلعت الشمس ينبغي
ان لا يفسد كما في العصر
اذا شرع في الوقت
الكامل ومدّها الى
ان عرفت ان الصورتين
السرور في الوقت الكامل
والفساد المعترض في العصر
ان جعل عمرا يعني ان
يحمل في العصر عمرا يعني
تلك الفلة هذا اشكال
اختر في خاطري ولم
اذكره جوابا في المس
فيحظر بالي عنه جواب
وهو ان في العصر لما كان له
شغل كل الوقت فلا بد ان
يؤدى العصى في الوقت
الكامل والعصى في الوقت
الناقص وهو وقت
الاجراء معترض الفساد
بالعرب على العصى
الناقص فلا يفسد واما

اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على
ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله ليحقق اعتراض الفساد اذا لو حصل
الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا لما كان الوقت) كلمة لما
ليست في موضعها ادلا معنى لسببية الاول لثاني وعبرة فخر الاسلام
ان الترخي حمل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت
بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجد بسبب كامل كما في الفجر
او ناقص كما في العصر وتعد الاحتراز عند مع الايمان بالعزيمة والاقبال
على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت
على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على
ما ابتدأ في وقت الاجراء ووجه تعد الاحتراز عند ان ليس في وسع
العدان يقع فراعده من الصلوة مع تمام الوقت مما راي لا يتصل
التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بالمتداد الاداء الى التيقن بخروج
الوقت واما على مقصدي كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في
وقت الكراهة كما بعد المحر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد
الوقت ادلا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب
هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء
فاتم بعد خروجه الوقت كان ذلك اداء لاقضاء وظاهر ان شغل
كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد يمنع في العصر دون الفجر
ملا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو
وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او ان في الطاوع دحولا في
الكراهة وفي الغروب خروجها واما جواب المص به بطر
لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل
متعذر عنده على ما مر هذه الايمان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت
بالاداء ثم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ
الى ان ليس معنى سلبية الجزء المصل بالاداء ان السلب هو الجزء الذي

في العصر فان كل وقت كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على
وجه لا يعترض الفساد بالطاوع على الكامل

(ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان المدول عن الكل في الاداء كان لغزورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت في حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء هذا من سببية الكل الى سببية البعض لصورته هي ﴿ ٣٩٤ ﴾ انه يلزم حينئذ التقدم على السبب

قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصاوة سبب لوجود الجزء الذي يلاقيه ويحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في المصير المتمد لان الجزء الذي طره عليه المصاد بالتقرب وحسب سبب ناقص (قوله ولو لم يؤد) فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الموقت واحدا فواحدا اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوحوب في الوقت ولم يأم المكلف بالتزك على مامر قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يحوز قضاء العصر العائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكره فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بقصان العصر فينبغي ان يحوز ذلك قلنا لما صار دينا في الدمة بنت نصبة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى حايلا عن العمل زالت محليته وبقيت سببته فكان الوجوب ثلثا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمه وقد بحسب ان الاجزاء الخمسة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيها للاكثر الصحيح على الاقل العائد (قوله ثم وحبو الاداء ثبت آخر الوقت) وهو ما اذا تصبى عليه الواجب بحيث لا يحصل منه حرمان الوقت اذ يأم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يزال فالقوى في اول الوقت لا يكون ايا ما لاداء الواجب وللمأمور به لا ما يقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوحد الخطاب على مامر (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاصلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتبين

او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الصلورة غير متحققة في القضاء (فوجب القضاء بصفة الكمال) اي لا يقول انه اذا لم يؤد في الوقت اشغال السببية من الاول الوقت الى آخره ما استقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيصور القضاء في وقت العروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (ثم وحبو الاداء ثبت آخر الوقت اذ هذا توجه الخطأ حقيقة لانه الآن يأم بالتزك لاقوله حتى اذامات في الوقت لانني عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما يمكن متعينا شرما

والاختيار الى المد لم يتبين تعينه نصا اذ ليس له وضع الرابع واما له الارتفاق فعلا (بعض) يتبين فعلا كالجبار في الكمالات ومما به لما كان الوقت متسعا شرع فيه عبر هذا الواجب فلا بد من تعيين السببية ولا يسقط التعيين اذا صاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب) هذا جواب اشكال وهو ان ان التعيين انما وحب لا تساء الوقت فاذا صاق الوقت شرع ان يسقط التعيين

(بما على سعة الوقت لا يسقط ﴿٣٩٥﴾ بالعوارض وتقصير العباد أو ما أقيم الثاني وهو أن يكون

الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوق الصوم وهو رمضان) أى نهار رمضان (شرط للإداء وميار للمؤدى لانه فتر وعرف به) فان الصوم مقدر فالوقت وهذا ط ومعرف فالوقت فانه الاساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع البية فالوقت داخل في تعريف الصوم (وسبب للوجوب كقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل) ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشيء خيرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخير وقد ذكر عير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهذا كذلك لان قوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه شاهد الشهر فالشهود علة (ولسنة الصوم اليه وتكرره وصحة الاداء فيه للمسافر

بعض اجزاء الوقت بتعين العبد فصلا بان يقول عينت هذا الجزء السببية ولاقتصاد بان ينوى ذلك وهذا يعلم بطريق الاول وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرايع وليس للعبد ذلك وانما قصد الارتصاف فملا أى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعين جزء لا غير بما لا يتصرف فيه الاداء له الاختيار في تعينه فلا بان يؤدى الصلوة في أى جزء يريد فتعين بذلك الفصل ذلك الجزء وقتا لفعله كافي خصال الكفارة فان الواجب احدا لأمور من الاعتاق والتكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعين المكلف قصدوا لا تفصال يختار ايها شاء فيفعله يصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا إشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموضع هو الاداء في جرمين الوقت ويتعين بفعله وفي الخبر هو احدا لأمور ويتعين بفعله لا كما قال في الموضع انها يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او محب في الآخر وفي الاول فعل تسقط القضاء وفي الخبر ان الواجب هو الجميع ويسقط بعمل واحدا والواجب بالنسبة الى كل واحد شيء آخر هو ما يفعله والواجب واحد معين لكنه يسقط به وما لآخر (قوله لانه) أى الصوم قدر بالوقت ولهذا يرداد ما رداه ويتقصص ما تقصصه وعرف به أى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوراء بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص رحمه الله تعالى فلا دخل له في العبارة الا بتكلف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) أى الاحار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للضر عند صلاحها بالذات بخلاف قولنا الذى في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية ادل (قوله ولسنة الصوم) الى الشهر كمولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكل وهو ان يكون ثانيا لا معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود العمل لا يصلح ان يكون ثانيا بالوقت لو وقف على اختيار العبد فاقم الوجوب الذى هو وجود شرعى وبعض الى الوجود الحسى مقامه (قوله وصحة الاداء فيه) يعنى ان السبب اما

مع عدم الخطأ ومن حكمه انه لا يشرع فيه عيره فلهذا يقع عند ابن يوسف ومحمد رح

المخصوص بـرمضان (في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه) اى من المسافر (لكنه رخص
بالقطر وذا لايجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فصالح دينه وهو قضاء دينه
اولى واتمام بشرع المسافر غير ما اى بالعزيمة وهنا ﴿ ٣٩٦ ﴾ لم يأت اذصام واجبا آخر جواب

عما قالا ان الشروع في
هذا اليوم في حق الجميع
صوم رمضان لا غير
فقول لانسلم ان المتشروع
في حق المسافر هذا لا غير
مطلقا بل ان اى المسافر
بالعزيمة اما اذا عرض
هنا فلا نسلم ذلك (ولان
وجوب الاداء ساقط عنه
فصار هذا الوقت في حقه
كشعبان وعلى الدليل
الاول) وهو قوله
مصالح دينه وهو قضاء
دينه اول (ان شرع
في العمل يقع من رمضان)
لايه اذا شرع في واجب
آخر اما يقع عليه لمصالح
دينه فان قضاء ما فات
اولى للمسافر من اداء
رمضان لانه ان مات قبل
ادراكه من ايام اخر
لحق الله تعالى وعليه صوم
القضاء ولا يكون عليه
صوم رمضان اذا كان

الوقت واما الخطاب للاجتماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل
صححة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما
فتميز الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الحرة الاولى من كل يوم سبب
لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند
طريان الناقص كالصلوة في اوقاتها فيستلحق كل سبب ولان القيل باقى
الصوم فلا يصلح سندا لوجوبه وذهب الامام السرخسي رح الى ان
السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاصافة
فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم
تقديم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر
ثم جن قبل الاصحح وافاق بعد مضي الشهر حتى يبرمه القضاء ولهذا
يجوزية اداء المرض في الليلة الاولى مع عدم جواز التية قبل سبب
الوجوب كما اذا توى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز
الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت وايضا قوله عليه الصلاة والسلام
صوموا لرؤيته تدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا
بل ما يتبها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية من الجزء
الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها
امارات تعيد مجموعها رحمان سنية شهود الشهر مطلقا (قوله
ولان وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كأنه قال
اذا توى واحدا شرع عليه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه
فصار رمضان في حقه اى في حق المسافر بل في حق ادائه وتسليم ما عليه
عمره شه ان واما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس
عمره شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان (قوله وهما
روايتان) روى ان سماعة ايقع عن المرض وهو الاصح وروى

الوقوع عن واجب اخر لمصالح دينه ههنا اذا توى العمل بمصالح دينه اى اداء رمضان (الحسن)
لأن العمل (وعلى الثاني) اى وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان (يقع عن العمل
وهما روايتان) اى بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان (وان اطلق فالاصح انه يقع
من رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة واما المرض اذا توى واحدا آخر فمعه رمضان

لتعلق رخصة بحقيقة ﴿ ٣٩٧ ﴾ الجهر فأذا صار ظهر فوات شرط الرخصة فيه صار

كالصحيح وفي المسافر قد
تعلقت بدليل الجهر وهو
السفر فشرط الرخصة
ثابت هنا (قوله ظهر
فوات شرط الرخصة)
في هذا الكلام
نظر لأن المرخص هو
المرض الذي يزاد
بالصوم للمرض الذي
لا يقدره على الصوم
فلأنه إذا صار ظهر
فوات شرط الرخصة
(وقال زفر) هذه مسألة
ابتدائية لاتعلق لها
بالمريض والمسافر وهي
أهلا صار الوقت متصلا
فكل أساك يقع به يكون
مستحقا على الفاعل)
أي يكون حقا مستحقا
لقد تعالى على الفاعل
كلاحير الخصاص فان
منافه حق المستأحر
فيقع عن المرض وان لم يبق
كهوة كل الصاب من
العقير بغير البية قلنا هذا
يكون حرا والشرع
عن الاساك الذي هو
قرة لهذا أي لصوم

الحسن أنه يقع عن الفل هذا اذا تولى الفل وان اطلق البية قبل يقع
عن الفرض على مقتضى رواية ابن جماعة في بية الفل وعن الفل على
مقتضى رواية الحسن والاصح أنه يقع عن الفرض على جميع الروايات
لأنه لم يمرض عن مرض الوقت بصريح بية الفل فانصرفا لطلاق
البية منه الى صوم الوقت كالقيم فان قيل فكيف جاز ترك الليل
الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شبان اذا تحقق
منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح العلة او واجب
آخر (قوله هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام في المريض
الذي لا يطبق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة الجهر واما الذي
يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالسافر بلا خلاف على ما يشعر به
كلام الامام المرحوم في المسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق
بين السافر والمريض سهوا ومؤلا للمريض الذي يطبق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله
يقع عند أبي يوسف وهذا ابتداء ترميع آخر على تعيين الوقت
في الصوم وعلى الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان
ولم يحصره البية بعد فمر يكون صوما واقعا عن الفرض لان
الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتباره بمعنى انه
يجب اتخاذه كانه احد حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعلى أي
وصف وحديث عن الأمور به كرد الوديعه والنصب وهذا كما اذا
استأحر خياطا ليخط له ثوبا كان عليه واقعا من جهة ما استحق عليه
سواء قصده التبرع او اداء ما وحب عليه بالعقد وقيد الاجير
بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث
في البوب لاسماع الاجير وكاذا وهب كل الصاب من العقير لمبر
نية الركة فانه يخرج عن المهلة فان قيل انما تأتي درهم الى العقير
بنية الركة لا يصح مدبره فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة
او العقير المديون او الكلام الراعي والحواف ان تعيين الوقت للصوم
لا يجوز ان يكون مستحقا لمافع المدو واسا كانه عليه لانه يكون

جبر العدم اختيار الصد في صرفها فلا يصلح عادة وقربة لانها
الفضل الذي يقصده العبد التقرب الى الله تعالى وبصرفه عن العادة
الى العبادة باختياره فان قيل فاصحى تعيين الشارع اسماء العبد
في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا ما دام انه عين اسماء الذي
يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والاسماء
بوصف القربة لا يتحقق بدون الية ادلا قربة بدون القصد فان
قيل فاذا كان المانع على ملك الصد غير مستحقة عليه فلم لم يميز
صرفها الى صوم آخر قلنا العدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت
كافي القيل مع القطع انه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان
الاعتراض بان الاسماء اختيارية لا جبرية انما ينشأ من عدم تحقق
معنى الكلام واما همة الصاب فاما صارت ركوة من جهة انها
صادرة يصلح ان تكون محارا عن الصدقة بآء على ان المستغنى بها
وحده الله تعالى لا عوض عن الفقير وذكر الامام المرحوم ان معنى
القصد حصل باختيار المحل ومضى القربة بحاجة المحل لحصول الصواب

بمجرد الهمة من العقر ولهذا لا يملك الرجوع (قوله وقال الشافعي)
رح لما كانت ماض الصد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى
على الصد لم تعيين نية الفرض لتلايل الجبر في صفة الصادة بان يكون
اسماكة على قصد القربة للعبادة المروضة شاء الصد او ابى وتحقيق
ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف الواجب حكما لا بد
لصيرورة العمل قربة من الية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرسا
او سلا منها احترازاً عن الجبر وتعيين المحل اعماك في غير ذلك الجبر
وانتبات القصد واما تأدى فرض الجمع بدون التعيين فاما انت على
خلاف القياس على هذا لا يأتى فرض الصوم بنية التطوع
او واجب آخر او مطلق الية ولو في الصحيح المقيم والجواب انتم
وجوب التعيين الا بالامام انه لا يحصل التعيين مطلقا الية فان الاطلاق
في التعيين تعيين كما اذا كان في الدار ريد وحده وقلت بانسان تعيين
هو للاحصار وطلب الاقل فكذا هما لما لم يسرع في الوقت الا

رمضان ولا قربة بدون
القصد وقال الشافعي
لما كان منافعه على ملكه
لان منافعه صارت حقا
لله جبرا (لا بد من التعيين
لتلا يصير جبرا في صفة
العبادة قلنا نعم لكن
الاطلاق في التعيين تعيين
هذا قول بموجب العلة
اي تسليم دليل الملل مع
بقاء الخلاف على ما يأتي
حاصله انما نعلم ان التعيين
واجب لكن نقول
الاطلاق في التعيين تعيين
ما اذا كان في الدار ريد
وحده قال آخر لا انسان
لمراد به زيد (ولا يضر
الحطاء في الوصف)
ان نوى الفل او واحدا
اخر وهو صحيح مقيم
(لان الوصف لما لم يكن
مشروما يطل حتى
الاطلاق وهو يقين
وقال) اي الشافعي
(لما وجب التعيين وجب
من اوله الى آخره لان كل
جزء يعتقر الى الية فاذا
حدثت في البعض صد ذلك

الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للإيجاد وطلب
الحصول فان قيل فلماذا في إطلاق الية لكن ينبغي ان لا يحصل
بالخطأ في الوصف بان سوى النفل او واجبا آخر كما يقال زيد ماسم
معمرو قلنا لما نوى الأصل والوصف والوقت قابل للأصل دون
الوصف وليس من ضرورة فتلان الوصف بطلان الأصل بل الأمر
بالعكس اقتصر البطلان على الوصف ونفي إطلاق أصل الصوم
فان قلت الوصف هنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد دون وصف
ولم يوجد ههنا سوى النفل فتلانه يقتضي بطلان الأصل ضرورة
انتهاء المزوم بانتفاء اللارم بل الأصل والوصف وان تعاريا بحسب
المعهوم فهما واحد نعتب الوجود فتلان احدهما بطلان الآخر
قلت اللارم احد الاوصاف لاعلى التمين فتلان وصف معين
لا يوجد انتهاء الأصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالعرض ههنا
م انها اوصاف راحمة الى اصدار الشارع فلهذا ان يحكم بطلان الوصف
بمعنى انتهاء وصف الفلية عن الصوم لا يعني انه يفتى الشيء الذي
هو فعل يكون ذلك نعتيا للصوم فان قلت نية الفعل اعراض عن
العرض لما بينهما من المماثلة فيصير بمجرله ترك الية قلت الاعراض
اذا امت في صفة الفعل وقد علمت فيلزم ان في ضمها وقد يحسب
عن أصل استدلاله باللام ان وصف العادة يكون مقصد العدد بل
هو الزام من الله تعالى فان العرض اسم لما الزما الله تعالى اياه وثبت
ذلك بطريق قطعي بخلاف أصل العبادة فانه اسم لما يحصل على
سبيل الاحلام لله تعالى وذلك مالية بان يقصد بقله توجبه عليه
الى الله تعالى وحده فادوا وحده الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم
اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الزام من
الله تعالى فيه الفعل او واجبا اخر لا يسقط الفرضية الثالثة في نفس
الأمر ادلا رطلنه ان اللازم ليس بلارم كالولود الثاني يتصف
بالاحوة وان طس الساس انه ليس ماخ ما على ان امه لم تلدموا وادوا اخر
ظاهرا سدا (قوله فيمعد الكل لعدم المجرى) لا يقال صح البعض

(فيمعد الكل لعدم
التعزى) اى لعدم
تجرى الصوم صحة
ومسادا فانه اذا فسد
الجزء الاول من الصوم
شاع وفسد الكل

(الثبة المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لا يصح بالثبة المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالثبة
بالبعض اولى) جواب عن قوله ان الثبة المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولان الاستناد هو ان يثبت
الحكم في الزمان المتأخرو ويرجع التفهري حتى يحكم بثبوته ﴿٤٠٠﴾ في الزمان المتقدم كالمفصوب

فبصح الكل لعدم التحري لا نقول الصحة وجود فتعذر الى صحة
جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات
احوط (قوله والية المعترضة) يسمى ان اقتران الية لجميع الاجزاء
متعذر واول الاجزاء متعسر وخرج فلا بد من التقويم عليه بان
يعزم في البليل انه يمسك الله تعالى من العجز الى العزوب ولا يملأ عليه
عزم على الترك فيعتبر استدامته كالية في الاول الصلوة تحمل باقية
الى اخرها واما الية المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقدم
على ما مضى من الامساكات لان التي اعماقت حكما اذا تصور حقيقة
كالية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب اما لا تحمل
الية المتأخرة مقدمة بل تحمل الية المدونة في الزمان المتقدم
المقارنة لبعض اجراء اليوم متحققة تقديرا كما ان الية المتقدمة التي
لا تقارن شيئا من اجراء اليوم تعتبر مقاربة لها تقدير او لاخفاء في انه
لما صح الصوم بالنية المفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالية
التصلة بالعص اولى لكن حمل الية بالليل افضل لما فيه من
الاحتياط والمسارة الى الامتثال ما قيل المندوم المسوق بالوجود
يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يجمع طرما
الدم على الية المتقدمة بالليل طرما من عزم على فعل يجعل طرما
عليه ما لم يصر عنه اولم يصر على تركه واما المندوم بالعدم الاصل
فلا معنى لتقدير تحققه فلا كما ان المقصود يجعل كالتقدير فكذلك
الاتي لانه يصدد الكون وايضا يحمل الاقتران بعض الاجزاء بمرلة
الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جلة الامساكات في اليوم
سوى واحد فالمقترن بعزمه مقترن بالكل حكما وايضا لا كثر حكم
الكل في كثير من احكام فيجعل اقتران الاكثر كالية بمنزلة اقتران

قائه بملكه العاصب ابادا
الضمان مستندا الى وقت
الفصص حتى اذا استولد
العاصب المعصوبة
فهلكت قاضي الضمان
يثبت السبب من العاصب
فالشافي يقول اذا
اعترض الية في النهار
لا يمكن تقدمه الى الفجر
بطريق الاستناد لان
الاستناد انما يمكن في الامور
الثابتة شرعا كالملك
ومحسوه اما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن
الاستناد وهاهنا صحة الصوم
متعلقة بحقيقة الية
وهي امر وتحد اني
ماذا كان حاصله في وقت
لا يكون حاصله ذلك
الوقت الا يرى انها
لا تستند اذا اعترضت
الية بعد الروال فكما
في صوم القضاء فاما لم
يستند في الض بولاية

فصحب بالاقول ان الية المعترضة تمت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل يقول (الكل)
ان الية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا ما الاصل هو مقارنة العمل بالية فادوى في اول البليل
فبصلها التبرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هسا وايضا اذا كان الاصبح كثر مقروما بالية
وللا كثر حكم الكل مقارنا بالية تقديرا فلهذا قال (ويكون تعديرية لامتددة

والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها التية التقديرية) فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن التية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض التية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفه فان وجدت التية في الاكثر علم ان التية التقديرية كانت موحودة في الاول والتية التقديرية كافية في الجزء الاول لتصور العادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان التية التقديرية لم تكن موجودة في الاول (على ان ترجح بالكثرة لان الاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجحه بالوصف على ما أتى في باب الترجيح) اعلم ان ارجح البض الذي وجد فيه التية على البعض ﴿ ٤٠١ ﴾ الذي لم توجد فيه التية بالكثرة والشافعي يرحم على العكس بوصف العادة فان العادة لا تصح بدون التية

يفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وحده التية ويرحم البعض القاسد على البعض الصحيح بوصف العادة ونحس نرحم البعض الصحيح على البعض القاسد بالكثرة ترجحنا ترجيحنا جميع الذاتي لان ترجيح بالاحراء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العادة (ما قبل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا ما لتقديم الذي لا يعترض عليه المأني كالاتصال قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كافي يوم الشك لان تقديمه الفرض حرام وية العمل لمع عندكم ثبتت الضرورة) وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اداسى الشك في الليل او نائم او اعمى عليه (ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك

الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قل ان يقرن التية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات للتقدمة لصلوحها لصوم فان صادقت تية في الاكثر صارت صوما والافسدت فان قيل لو كان الاقتران البعض كافيا لصح الصوم بنية مد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض عماله حكم الكل من وحده ليكون الاقتران في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة في اول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فتوك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لامتثقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الصحو الكرى (قوله وفي الأخير) ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مخصصة للبعض وفي بعض الأحيان وباء الاحكام على الاعمال الاغلب دون التقليل النادر قلنا اما صوابه في اصل الحاجة لا في قدرها وانما الخاص في موضعه كالعام في مواضعه

(٢٦) له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع القصاص افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كسارة وبروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لا يصح بالنسبة المعصية وثانيهما قوله ولا نسيان صيانة الوقت الذي له والدليل الثاني يعبر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكسارة اذا افسده ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت ميسارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر العمل ببعضه اي ببعض النهار

خلافاً لشافعي فإن حده اذا تولى النفل من النهار يكون ﴿٤٠٢﴾ صومه من زمان النية والاكثار

بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المذكور في الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام من واجب آخر يصح عنه لان تقييده مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعيناً بتعيين الناذر فتعينه صار مؤثراً في حقه وهو العمل حتى يقع من المذكور بسبب ان الوقت متعين للمندور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان تولى واجب آخر لا يقع من المذكور (واما القسم الثالث في الوقت معيار لاسباب كالكعرات والدور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعيناً لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التثبيت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والدر المعين فان الوقت متعين فيكون النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية التقديرية

وضروية التأخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه احكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة القديم فان قيل ضرورة التأخير لا يختص بما قيل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قيل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعاً فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار هنا هو الضميمة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اصبى من طلوع العبر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والختار انه لو تولى قيل الزوال بعد الضميمة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي (قوله خلافاً لشافعي) رحمه الله المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل في وقت الزوال بشرط الاساك والاهلية في اول النهار اي صاؤه يكون صائماً من اول اليوم ينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلاً فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لاسباب الا انه من جنس صوم رمضان فيتميز بالوقت لذلك الصوم حتى يتأدى لمطلق النية ونية النفل ولكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المندور اما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالفل حتى يصرف الى ما قبله الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا يصرف الى المندور بل يقع عما تولى فان قلت قد قيدوا الدر في امثلة القسم الثالث فان يكون مطلقاً غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعيناً للصوم اقتصر الى نية من الليل وهذا مستبعد فان الدور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب واما السبب هو الدر فلا يكون من القسم الثاني ايصال فيما رآه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلنا ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيار الاساك والاكثار

(المندور)

حاصلة في اول النهار بما على

تعيينه وقت فانه تعيين الوقت وحده صائماً هو المستعمل في حصة النية الحقيقية ١٠١١

وأما النفل فهو الشروع ﴿٤٠٣﴾ الاصل في غير رمضان كالقرض في رمضان فيكفي النية

في الأكثر وأما القسم الرابع وهو الح فيشبه الظرف لأن اتصاله لا يستغرق أوقاته وبشبه المعيار لأنه لا يصح في عام واحد إلا مع واحد ولأن وقت العمر فيكون ظرفا حتى أن أتى به بعد العام الأول يكون أداءا بالاتفاق لكن عبد الله بن يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تأخير من العام الأول وهو لا يصح إلا مع واحد فيشبه المعيار وعبد محمد يجوز بشرط أن لا يموت قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في أن الأمر المطلق بوجوب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رح أن الأمر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بينا فثبت الح مبتدأ فقال محمد لما كان الأتيان به في العمر أداءا عاما على كل العمر وقد كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال أبو يوسف لما وجب عليه ولا يسعد أن يؤخره لأن

المنذور المين كذلك لكنه لما كان شيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بنوا حكمه اقتصرنا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدها بالذر بالطلاق لا يقال الوقت في المنذور المين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المين فيكون شرطا فيه دون الطلاق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لاسما من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط (قوله وان الفل) جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا لتثبيت لما صح الفل بنية من النهار فاجاب بان المنسروع الاصل في غير رمضان هو الصوم النفل كالقرض في رمضان فيكفي اقتران البية بالاكث وتحققه ان الامساكات الغير المقترنة بالية يكون موقعه لاجل ما هو مشروع الوقت وهو العرض في رمضان والذر في يوم النذر المين والفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فاما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف الهارية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا يصح العرض والمين والفل بية من النهار بخلاف سائر الوجبات (قوله واما القسم الرابع) من الوقت فهو الحرج فان وقته مشكل في الريادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع احزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الاحم واحدا كالحمار للصوم فانهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو ماض على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء لما تعلق لوقوعه في الوقت الا انه عندنا في يوسف يجب مضيقا حتى لا يجوز تأخير ه من العام الاول وهو لا يسع الاجاوا احدا شبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعده محمد رح يجوز تأخير ه من العام الاول بشرط ان لا يعوته فان ماش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا

الحياة الى العام القابل مشكوكه حتى اذا ادرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قصا.

ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن القوت فظهر ذلك في حق الاسم فقط
لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والائم ﴿٤٠٤﴾ اي لما كان الحج فرض المبركان الاصل

للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان ماتت قبيل الاشهر من العام الاول
كالنهار للصوم قبت الاشكال فان قلت كلاهما في هذه المسئلة
اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواحد في العام الاول بحسب ما يجز
تأخيره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لاجمع
العمر فكيف يكون في الصيام الثاني اداء ولما ات التوسع وبجاز
التأخير على قول محمد تعين ان وقته جمع العمر فكيف يأتم بالموت
في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط
للاقتطاع التوسع بالكفاية ولهذا جار اداءه في العام الثاني وحكم
محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لاقتطاع التضييق بالكفاية
فلهدا يأتم بالتأخير لومات في العام الثاني قبت ان وقته يشه كلا
من الطرفين والمعيار عند همارح الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار
هو المعايير عند ابي يوسف والظرفية عند محمد (قوله احترازا)
عن القوت يعني ان التعيين ههنا مثبت بعارض خوف الموت لانه امر
اصلي فائر التعيين انما يظهر في حرمة التأخير وحصول الائم لا في انقضاء
تسرية العمل بخلاف تعين رمضان لفرض فاته امر اصلي ثبت تعين
السارع فيظهر ابره في الاسم وعدم حوازي النفل جميعا (قوله لكنه)
ليس بمعيار لما ذكرنا من ان اصصال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته
ولان اصصال الحج غير مقدرة بالوقت بمعنى ان كل واحد من الوقت
والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت
كذا كما يقدر الصوم بكونه من طلوع الصبر الى غروب الشمس واذالم
يعدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليان قلت
الاول استدلال بعدم اللزم على عدم اللزوم والثاني استدلال بعدم
الحد على عدم الحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على
ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك

ان لا يتعين للعام الاول
وانما عينا احتياطا لتلا
يفوت ويظهر اثر هذا
التعيين في الائم فقط اي
ان احرم من العام الاول
مهمات ولم يدرك الحج كان
انما لكن لا يظهر ار
التعيين في بطلان اختياره
لما اختار جهة التقصير
والائم بان ادرك الوقتة
ولم يوحية الاسلام بل
يؤى العمل (و اذا كان
هذا الوقت يشبه المعيار
ولكنه ليس بمعيار لما قلنا
ولان اضافته غير مقدرة
بالوقت) بخلاف الصوم
فانه مقدر بالوقت فان
المعيار هو ما يقدر الشيء
به كالميكال ونحوه) فان
تطوع هذا جواب اذا
في قوله و اذا كان هذا
الوقت (وعليه حصة
الاسلام يصح وعند
الشافعي يقع ان القرض
اشفاقا عليه فان هذا
اي التطوع وعليه حصة

الاسلام (من السفه فيعبر عليه) اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فطلت (فذكره)
نته فقيقت النية المطلقة وهي كافية (على انه يصح باطلاق النية وبلاية كل احرم عنه اصحابه وهو
مغنى عليه قلنا الحبر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذا طان

فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي (قوله فصل) في ان الكفار
 هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام
 في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله
 تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا لوجوب له وعليه لما لم يكن اهلا
 لتواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات
 الله تعالى فكان الخطاب بها موصوما عنه عندنا وزمه الايمان بالله
 تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع
 بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعم الآخرة لم
 يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطاه
 فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون
 مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى
 مروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي
 لصحة الشيء كالايان لصحة الصادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو
 شرط في التكليف بوجوب اداؤه ام لانهم صوروا المسئلة في جزئي
 من حرياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهلا للساطرة (قوله
 في حق المؤاخدة في الآخرة) متعلق بالمبادات خاصة ومعناه انهم
 يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد الروم والاداء
 واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فذهب العراقيين ان الخطاب
 يناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعدامة
 شاخ ديار ماوراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب
 القاصي ابو زيد والامام البرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند
 المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم
 وجوب القضاء بعد الاسلام واما يظهر فائدة الخلاف في انهم
 هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما
 يعاقبون بترك الاعتقاد كما ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول
 الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعديدهم تركها كما يسدبون
 بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخدة

لا يقصد النقل وعليه
 نجة الاسلام والاحرام
 غير مقصود جواب عن
 قوله كن احرم عند
 اصحابه (بل هو شرط
 عندنا كالوضوء فيصح
 بعمل غيره بدلالة الامر)
 فان عقد الزفافة دليل
 الامر بالمعونة (فصل)
 هذا الفصل في ان الكفار
 هل يخاطبون بالشرائع
 ام لا وهو غير مذكور
 في اصول الامام فخر
 الاسلام ولما كان مهما
 نقلته من اصول الامام
 شمس الائمة (ذكر الامام
 البرخسي لا خلاف
 في ان الكفار يخاطبون
 بالايمان والعقوبات
 والمعاملات والصادات
 (في حق المؤاخدة
 في الآخرة

(قوله تعالى مسلكنكم في سقر) الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثقة الاول مطلقا اجماعا اما الصادات فهم مخاطبون بها في حق المواخنة في الآخرة ﴿٤٠٦﴾ اتماما ايضا لقوله تعالى مسلكنكم

على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخنة بترك اعتقاد الوجوب (قوله تعالى مسلكنكم في سقر) قالوا لم تكن المسلمين ولم تكن غفيم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواخنة في الآخرة على ما هو المتفق وقد نبهنا على ان محل الوثاق ليس هو المواخنة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فآية تمسك للثقلين بالوجوب في حق المواخنة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم يكن من المعتدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد به مجاز فلا بحث الا بدليل فان قيل لاحتمال في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اصفاته العذاب الى ترك الصلوة والركوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك لو يكون الاخبار عن الركنين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتخدير غيرهم ولو كان كذلك لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب بما يحسن اذا كان العقل مستقلا مكذبه كما في الآيات المذكورة وهما ليس كذلك والمهرمون تام لا يخص به الركنين (قوله وما اعدنا لهم الدليل على الفرية) ثم ما من الصومات الواردة في فرية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لانفس الفرية (قوله ولان الامر بالعبادة ليل الواب) اجيب انه لئلا الثواب على تقدير الاتيان به ولا احتشاق العقاب على تقدير التوك الكفار ان توصلوا الى المأمورة تفصيل شرابطه والثواب والالعقاب وعدم الاهلية اتماما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعي الايمان وايضا مقوض بالامر بالايمان فانه ايضا ليل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات واساس الصادات فكيف نثبت شرطا وتبعيا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج لربنا لا يثبت الحرية عليك قلبا ليس كذلك بل يثبت وجوب

في سقر قالوا لم تكن من المسلمين ولم تكن غفيم المسكين ما في حق وجوب الاداء في الدنيا مختلف فيه كما ذكر في المس وهو قوله (اما في حق وجوب الاداء فكذلك عند المراقين من مشايخنا لا لم يلزم لولم يجب لا يؤخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح غصفا ولا يصح كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان الصادات لما لم يكن مستدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يصح (لانه يجب عليه شرط الايمان كالجب يصح عليه الصلوة شرط الطهارة لا بعد مشايخ ديونا) يعلق بقوله فكذلك عند المراقين (قوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فانهم اجابوك ما علمهم ان الله فرض خمس صلوات الحديث

فهم مدان فرضية صلوات الخمس بمحضة تقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا يعرف من اصابه عند (الايمان) الثقلين بان التعلق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فخطوا ما عدا ما علمهم الدليل على الفرية لا به دليل على عدم الفرية على ما مر في فصل فتقوا ما عدا الفرية (لا لانه لا بد ان لا يثبتوا ما عدا ما علمهم الدليل على الفرية) ١١١ ١١٢ ١١٣

ليس اهلا له وليس في سقوط العادة عنهم تخفيف بل تظهير ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذلك ههنا وقد ذكر اى الامام خمس الاثمة ان علماء ناسم يتصوفا في هذا المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعى فاستدل البعض بان المرند اذا اسلم لا يترمه قضاء صلوات الردة خلافا لشافعى فدل على ان المرند غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعى مخاطب بها (والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم اراد ثم اسلم والوقت باق فضليه الاداء خلافا له ساء على ٤٠٧) ان الخطاب بعدم الردة وصحة ماضى كانت بناء عليه اى

على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ماضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا بطل الاداء والبعض فرعوا الخلاف على ان الشرابع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرابع عندنا لانها غير داخله في الايمان ويخاطبون عنه لكونها من الايمان عنده والكل صعب فاحج على صعب الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان يتبها يشر لهم ما قد سلف

الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه ثبت في ضمن الامر بالفروع (قوله وليس في سقوط) العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني لفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس لتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذه لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا او لتمام المؤاخذه على ترك العباداة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذه على ترك اعتقاد الوحوب على مامر (قوله وصحة ماضى كانت ساء على الخطاب) صعب اذا لصحة انما تنشى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعى انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى (قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان) الآية هو عند الشافعى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد مكم من ديه فيمت وهو كافر الآية وهى مسئلة جل المطلق على التقيد (قوله عندنا ليس معناه) انهم لا يحاطون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمه الله عليه بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس ميباعا على الخلاف في كون الصادات من الايمان (قوله والاستدلال الصحيح) لا يقال انه حرج بقوله تعالى ان يتبها يشر لهم ما قد سلف لاننا نقول هذا في الميثاث ومدى الصوم من الحسنات وقد يقال ان الدر من الاعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) الهى

سقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرند غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان يتبها الآية واحجج على صعب الاستدلال الثاني بقوله ولا المؤدى انما سبط لقوله تعالى من يكفر بالايمان فقط حط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لاحالة اى ماذا حط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه فقط واحجج على صعب التبريع المذكور بقوله ولا نهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فتعلم انهم مخاطبون بالايمان فقط ثم لما بطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم اراد ثم اسلم لا يجب عليه فعل ان الردة

مالها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حقيقيا فالإيجاب والقول موجودان معا مع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الإيجاب والقبول الموجودين حايير تبطلان ارتباطا حكما فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثره ذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الإيجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع معا واما وحدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك (٤٠٨) عليه فينت الوجود الشرعي

هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التبريم او الكراهة او فيها اشتراكا لفظيا او مصادا كما سبق في الامر ثم الهى المنطق بأفصال المكلفين دون اعتقادهم اما ان يكون نية عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لميره بالقصد بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلوة والركعة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على السرعة واجيب بان المستعنى عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه مصادا او عقدا محصورا يتوقف على شرائط ويزن عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان التوقف على الشرع ح هو وصف كونه عبادة وبحو ذلك في الحيات ايضا وصف كون الرما او الشرع مصيبة لا يتحقق الا بالشرع ففسره المص بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق الشرعي بارتكاز وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو اتقى بعضها لم يجعله الشارع ذلك العمل ولم يحكم بتحقيقه كالصلوة فلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد العمل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والصول وقيد بان العمل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والا فحسي (قوله يقتضى القبح لعينه اشار

فيقتضى القبح لعينه
اتفاقا لا بدليل ان الهى
قبح غيره فهو ان كان
وصفا فكا الاول لان كان
بجاورا كقوله تعالى ولا
تقر بوهن حتى يطهر
واما عن الشرعيات
كالصوم والبيع معد
الناسعي هو كالأول
ومعدا يقتضى القبح
لغيره فيصح ويشرع
ما صله لا بدليل ان الهى
القبح لعينه م القبح لعينه
ماطل اتفاقا اعلم ان الهى
يقتضى القبح واعا احترام
لفظ الاقتصاد لما ذكرنا
ان الله تعالى انما نهى عن
السئ بقبحه لا ان الهى
يست القبح فان كان الهى
عن الحسيات يقتضى

القبح لعينه لا الاصل ان يكون عين الهى عه قبحا لا غيره فصح عين الهى عه اما القبح (ملطف)
جميع اجرائه او بعض اجرائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون
قبحا لعينه لا يصرف عنه الاداديل الدليل على ان الهى عه لغيره فصح يكون قبحا لغيره ثم ذلك الغير
اذا كان وصفا فصاحبه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا
حرام لغيره وان كان مجاورا لا يعلق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقر بوهن حتى يطهر دل الدليل
على ان النهى عن القرين للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق ثبت التنب اتفاقا

وان كان النهى عن الشرعيات فمقتضى الشافعي هو كالأول أي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على الهى القبح لعينه ثم كل ما هو قبح لعينه مطلقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعد **٤٠٩** الشافعي بين العبادات والمعاملات (فهو يقول لصحة لها) أي

لشرعيات شرما الا وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهى الشرع عنه اذا دق درجات المشروعية الاماحة وقد انتهت ولان الهى يقتضي القبح وهو باقي المشروعية اعم ان الخلاف يساو بين الشافعي في امرين اولهما ان النهى عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عده وفادته ان يكون التصرف مطلقا وعدنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصله وايهما اذ وجدت القرينة على ان النهى بسبب القبح لغيره ويكون ذلك النهر وصفا ما مل عند الشافعي رح وعدنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه وبمبم

بلفظ الانتشاء الى ان القبح لازم مقدم بمعنى انه يكون قبحا فينهى الله تعالى عنه لان الهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشعري والمباصل ان النهى عن العمل المحسنى يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه أي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يعمل على القبح لغيره فذلك الغير انه كان وصفا قائما بالنهى عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وانه كان مجاورا مفصلا عنه فلا والنهى عن العمل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس وعمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا لما حصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصوده كالصوم والثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوصف الشرعى حتى يكون الصوم في يوم العيد مباحا والثواب والبيع المباحا للملك او ارتفع ذلك الوصف فيها من حكم ارتفاع الوصف جعل الهى قبيحا لغيره ومن لاعلا لتبقى الوصف الشرعى والقبح الدائى ثم الفعل الشرعى الهى عنه ان دل دليل على ان قصد لعينه مطلق وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا فمباحا عندنا حبيطة رجة الله ونط عند الشافعي رجة الله وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فط عند الشافعي رح حتى لا يترتب عليه الاحكام وعدنا حبيطة رجة يصح مصله لكن لا يصح وصفه بعدم الدليل على ان القبح لوصفه (قوله قلنا حقيقة الهى) اصل هذا الدليل ما قال محمد

فاسد وهذا الخلاف مسمى على الخلاف الاول وصحى هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف مطلقا (قلنا حقيقة الهى توجب كون الهى عنه ممكنا فبما بالامتناع عنه ويعاقب بعله والهى عن المستقبل عت هذا هو الدليل المشهور لاحكامنا على ان الهى عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اوردنا الحسم عليهم ان امكان الهى عنه بالمعنى الهوى كاف ولا م يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعى واجبت

من هنا بقول (فامكانه اما بحسب المعنى الشرعى او القولى والثانى باطل لان المعنى القولى لا يوجب
المفسدة التى نهى لاجلها حتى لو اوجب يكون المعنى من الحسيات ولا تراعى فيه ثبوت الاول) تحقيقه
انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فيها امران احدهما امر قولى من غير المعنى الشرعى الذى
ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسى والثانى هذا القول مع المعنى الشرعى المذكور
وهذا هو البيع الشرعى فان كان النهى عن الامر ﴿٤١٠﴾ الاول يكون النهى من الحسيات وح

رح في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النهى عليه
السلام نهى عن صوم يوم النحر انها نامة تكون او عمالا يتكون والمعنى
جمالا يتكون فهو لا يخال للاعنى لا تبصرو ولا تدعى لا تطرو وتحقيقه ان المعنى
صدي يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لو حدى حتى يكون
العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيقاوم بين ان يكف عن الفعل فينبأ
بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود
شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام القزوينى
في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في
المعاني الشرعية دون المعنوية العرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف
في النواهي فبقى على اصل الوضع من المعاني القولية كقوله تعالى
ولا تكسوا ما كنتم تكتفون فانه في معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باختيار الفاعل كاف
في النهى ولا تم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ط وهو
القطع بان الحايض ايمانيتها مما سمى الشرع صوما وصلوة لاعت
نفس الامساك والدعاء والمص رح فصل الكلام بعض التفصيل
وحاول الرد في البيع الذى معناه القولى فريست معناه الشرع وذكر
صاحب القواعد ان وجود الفعل المشروع بامر من فعل الصد
وباطلاق الشرع فبالهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروما لكن
تصور الفعل من الصدق على حاله فيصح النهى به عليه مثلا ان

ان كان المفسدة التى نهى
لاحلها في نفس هذا القول
من حيث هو القول فلا
زراع في كونه باطلا لكن
الواقع ليس هذا القسم
لان المفسدة ليست في نفس
هذا القول وهو بعت
هذا الدرهم بدرهمين
واته كان المفسدة في غير
هذا القول الحسى لا يكون
هذا القول قصدا لبيته
كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يظهن وان كان
المعنى من الامر الثانى
يجب امكانه بحسب المعنى
الشرعى فلا يكون النهى
للقبح لداه او لخرجه لان
ذلك ينافى امكان وجوده
شرعا فيكون قبح امر
خارجي وايضا اذا احتج

الموصوع له لمة وشرعا لا بد من حل القبط على الموضوع له الشرعى فيجب الامكان بالمعنى (العبد)
الشرعى فان قيل الهى عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسى فاما المعنى الشرعى فلا قدرة
للعبد عليه فكيف يصح الهى عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا
اللفظ من الامل مصابا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعى قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى
الشرعى بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضابا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى الشرعى مقدورا
يصح ان يكون مهيأ عنه ثم بقية هذا الهى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به

يثبت به ما هو النهى
عه وهو الانشاء فاذا
تكلم ثبت المعنى الموضوع
له وهو الانشاء الشرعى
ونظيره الطلاق في حالة
الحيض (ولان الهى
يدل على كونه معصية
لا على كونه غير مفيد
لحكمه كالكلمة مثلا فنقول
يصح لا باسائه واقبح
مقتضى الهى فلا يثبت
على وجه يبطل النهى)
قد ثبت فجا مصى ان الامر
يقضى كون المأمور به
حساقا ل الامر والهى
يقضى كونه قبيحا قبله
حلالا للشرى وهذا
معنى الاقضاء فلا يمكن
ان يثبت مقتضى على
وجه يبطل مقتضى وهو
الهى فانه لو كان قبيحا
لنيه في الشرىات
يكون باطلا اى لا يمكن
وجوده شرعا والنهى
عن المستحيل صحت (فيثبت
على الوجه الذى ادعينا
وهو اقبح لغيره

العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع التنية في الدهار
فاما صيرورته عبادة قال الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع
لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه
بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحصل على حقيقته والفعل المخصوص
بكون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع التنية في الليل وحواجه
انه لاحقيقة للصوم شرعا الا الامساك من العبد الى المغرب مع التنية
وهذا متصور من العبد وقد نهى الشارع عنه حتى صار يوم النحر
بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الواب وحاصل الاستدلال
وحان احدهما ان النهى لو لم يدل على الصحة لكان النهى عنه غير
الشرعى اى المعتبر في الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم
باطل لانا نعلم قطعا ان النهى عنه في صوم يوم النحر و صلوة الاوقات
المكروهة اعما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء
وانهيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان بمنع فلا يمنع عنه لان المنع من المنع
صحت والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل
ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة
صحت ام لا نقول صلوة صحيحة و صلوة غير صحيحة و صلوة الجب
وصلاة الحائض باطلة وعن الثاني انه يمنع بهذا المنع وانما الحال
مع المنع بغير هذا المنع كالحاصل يمنع تحصيله اذا كان حاصله غير
هذا التحصيل (قوله ولا الهى) حواص من كلام الحاصم لاستدلال
على اقتضاء الهى الصحة وكذا قوله واقبح مقتضى الهى لكنه
لا يصلح لارام الحاصم لانه لا يقول واقبح لذاته بل الفعل اما يحسن
للامر ويصح للهى وحاصل الكلام انه ان اراد بالصحة امكان المعنى
الذى يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا تراعى فيه
وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القصاص موافقة
امر الشارع وترتب الاثار عليه كالكلمة ولادلالة لثى بما ذكرتم على
ان الهى يقتضى ان يكون النهى عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على
الوجه الذى ادعينا) يعنى ان الهى يقتضى اقبح والمعنى منه

(والبعض ملو ذلك في المعاملات لما قلنا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المنصوبة)
 اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات
 فذهب ان النهي يقتضي الجلال مطلقا وان كان الدليل ﴿ ٤١٢ ﴾ دال على ان النهي بسبب

يقتضي الامكان ولا بد من رماية الامر في ذلك بان يحمل القبح على
 اتقبح لغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على مقتضى وهو اتقبح
 وعلى مقتضى وهو النهي ان لا يكون نهيا عن السخيل بخلاف
 ما اذا حل القبح على اتقبح لعينه وحكم بطلان النهي عنه فانه يلزم
 اسقاط النهي وجعله لتواصيا (قوله والعص سلوا) ذهب
 المتكلمون والجبائي وابوهاشم وواحد ومالك في احدي الروايتين الى
 عدم صحة الصلوة في النار المنصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها
 لا يصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لانها بمعنى لا يجب القضاء والختار
 انهما يصح استدلالا من فانه يجب عليه الاتيان بالأمور به والنهي عنه
 لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهي والجبواب انه ان اراد
 انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذا لما تأتي به
 لا يكون الامينا وهو غير المأمور به ضرورة تقاير المطلق والتقييد
 وان اراد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده
 فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما
 متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والنهي عنه لذاته واما
 المأمور به بالذات والنهي عنه بالعرض فلا تم تضاد هما وانما يلزم
 الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا
 الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال له ده خط
 هنا الثوب ولا تمطه في هذا المكان فلو حاطه فده بعد تمتلا بالحياطة
 وطاصيا لكونه في ذلك المكان (قوله فهذا الجزء اتقبح يكون فيها
 لعينه) اي منتهيا اليه اذ لو كان فيها لجزءه بقل الكلام اليه ويلزم
 التسلسل اي وجود اجزاء غير منتهية لامر موجود اتقبح المكلف
 ان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا

اتقبح في الجوار كالصلوة
 في الارض المنصوبة
 فانها باطلة عنده واما
 عنده وعند الشافعي
 صحيحة لكن على
 صفة الكراهة (لانه
 لم يأت بالأمور به
 لان النهي عنه لم يؤمر به
 قلنا كل معين يأتي به فانه
 لم يؤمر به بل مطلق الفعل
 مأمور به لكنه يخرج عن
 الهدية باتيانه بمعنى لاشتماله
 على المأمور به فيجوز
 اشتماله على المأمور به
 ذاتا والنهي عنه عرضا
 والمشروعات تحتمل هذا
 الوصف اجابا كالا حرام
 الفاسد والطلاق الحرام
 والسكاح الحرام ونحوها)
 واما قيدا فقولنا ذاتا
 وعرضا لانه بالتصميم
 العقلي اما ان يكون
 مأمورا به لذاته ومنها
 عنه لذاته او مأمورا به

بالعرض ومنتهيا عنه بالعرض او مأمورا به بالذات ومنها بالعرض او بالمكس اما (لان)
 الاول لمحال لانه اما بحسب عينه فوجب ان يكون حسا لعينه وقبحا لعينه فيجتمع الضدان
 واما بحسب جبرته فهذا الجزء اتقبح يكون فيها لعينه قطعا لتسلسل فيكون باعلا فلا يتحقق الكل

فلم * من هذا ان اتيه لعني في نفسه يمكن ان يكون فيها جزء واحد اما الحسن لعني في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شي * من اجزائه فيها لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لعني في نفسه فلا يتأدى به ما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لتيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم يمكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امر مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم نوما من الحكم لانظيره في المشروبات فيكون نصب الشرع بارأى فقول في جوابه والمشروبات ﴿٤١٣﴾ محتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه في حاله غيره

وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعرض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او بمجاوره والكل واحد (فلي هذا الاصل) وهو ان الهى عن المشروبات يقتضى القبح لعينه عنده الابدليل ان الهى الفبيح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والقبح والمشروعية باصله الا بدليل ان الهى للقبح لعينه (ان لم يدل الدليل) صلى ان الهى للقبح لعينه او لغيره بطل عبده

لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل اتيه جزء وان كان داخل فيه يقل الكلام الى بقية (قوله قلم من هذا) قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لعني في نفسه وفيها لعني في نفسه بان يترك عن جرتين احدهما حسن لعينه والاخر قبح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبح لعني في نفسه بحسب الشرع والعقل اذا لم يحس شرعا وعقلا ما يكون حسنا لجميع اجزائه لان الحسن بمجرده الوجود والقيح بمجرده العدم ووجود المركب يقتضى الوجود جميع الاحزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالطهارة بالله المصوب طهركات الطهارة مأمورا بها امر مطلقا اي من غير قربة على انها مطلوبة لتيره للمأتاى بها المأمور به (قوله واما الرابع) هو ما يكون مهيبا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض ولا يتأدى به المأمور به مطلقا لا يقتضى الحسن لذاته (قوله وعنده) اي عند الشاهى رح الباطل والفاقد عبارتان عما قابل الصحيح معنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات ومعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات والاراع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان الهى

ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان الهى لغيره ذلك الغير ان كان وصفه (يقل عبده ويعبد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذا لم يمتنع تعارض الاركان والشرائط فيحس لغيره وقبح لغيره فلا ترجيح العارضى على الاصلى وعنده الباطل والفاقد سواء) هذا هو الخلاف الآخر الذى وعدت ذكره وهو بطل على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المهى عنه البطلان عبده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقصورة على ما اذا دل الدليل على ان الهى لقبح الجصور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان الهى القبح الوصف

الاصل بخلاف الجاور
فانه ليس ملازما ما عندنا
فلان الاصل في النهي
عنه اذا كان تصرفا
شرعيا يجب وجوده
وحشته شرعا فيجوز
على اصله الا عند
الضرورة وهي متحصرة
فيما اذا دل الدليل على
ان القبح لعينه او لجزئه
اما اذا دل الدليل على
ان القبح للقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة
في البطلان لان صحة
الاجزاء والشروط فيه
كافية لصحة الشيء
وترجيح الصحة بصحة
الاجزاء اولى من ترجيح
البطلان بالوصف
الخارجي واذا لم يكن
الضرورة قائمة ها
يجوز النهي على اصله
وهو ان يكون المسمى
عنه موجودا شرعا اي
صحيا (وذلك كالبيع
بالشرط والزوا والبيع
بالحرم وصوم ايام النية)
هذه امثلة الصحيح ماصلة
لا بوصفه الذي يسمى ماصدا

عنه قد يكون مهيأ عنه لذاته او لجزئه وقد يكون مهيأ عنه لاصر
خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيا يرتب عليه
اثاره ام لا (قوله لان صحة الاجراء والشروط كافية) فلي هذا
يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء
في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد حمل في الصلوة
مجاورا في الصوم وصفا لازما لماسمعي (قوله كالبيع بالشرط) يعني
شرطا لا يقتضيه العقد ولا أحد المتعاقدين فيه تقع اول العقود عليه
وهو من اهل الاحتياق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط
والنهي راسخ للشرط يبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن
نصفة الفساد والحرمه فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه
مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام (قوله
والزوا) اي وكالبيع بالزوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر
الزوا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فصل خال عن
العوض مستحق نقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط
لا على الشرط (قوله والبيع بالحر) فانه ماصدا لان الحر جعلت ثمننا
وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا
بالانسان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فهذا الاعتبار صار
الثن من جملة الشرط بمنزلة آلات الصانع فيفسد البيع لكن
احد الدليل غير متقوم اذا لم يتقوم ما يجب ابقاءه بعينه او مثله او
قيته والحر وحجب اجتنابها بالنقص عدم تقويمها لكونها يصلح للثن
لانها مال لان المال ما يبذل اليه الطمع ويذخر لوقت الحاجة او ما
خلق لمصالح الادبي ويجوز فيه الشح والصنة (قوله وصوم الايام
المهية) اعني العيدين وايام التشريق فانه ماصدا لا باطل لان الصوم
نفسه مشروع لكونه اسما كاعلى قصد القرية وقهر النفس لمخالفة
هواها وتحريمها على مواساة القراء بالاطلاع على شدة حالهم
واللهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على
ماورده الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان

بمثلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام امراض عن
ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل
في مفهومه وبهذا يتدفع ما قيل لان ان ترك الاجابة مقار للصوم
بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة
المعينة ان الهى ورد عن الصوم فصره الى غيره عدول عن الحقيقة
فلا يجوز الابدال وجوابه ما سبق من ان الهى من الفعل الشرعى يقتضى
عد الاطلاق فبعبه لغيره ادلو قبح لذاته لما كان مشروطا وايضا فواءد
الصوم ادل دليل على انه لا يكون منها عبه لذاته ثم قال والحقيق
ان الصوم في هذه الايام ترك للمطرات الثلث والاجابة فن حيث
الاضافة الى المطرات يكون عادة مستعنة ومن حيث الاضافة
الى اجابة الدعوة يكون منها عبه لما فيه من ترك الواجب والصد
الاصلى للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم
ماعتبار الاضافة الى الاصداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمثلة
الاصل وماعتبار الاضافة الى الاجابة بمثلة الشائع فتترك الاجابة
صار بمثلة الوصف وترك المطرات الثلث صار بمثلة الاصل ففى
الصوم فى هذه الايام مشروطا باصله غير مشروع بوصفه مكان فاسدا
لاباطلا (قوله لكن صح النذر به) اى بالصوم فى الايام المهمة لان
الصوم نفسه طاعة وانما المصيبة هى الامراض عن ضيافة الله تعالى
وهى فى فعل الصوم لاقى ذكر اسمه وباجابه على نفسه والحاصل ان
لصوم جهة طاعة وجهة مصيبة وانقضاء الدبر انما هو باعتبار
الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر الهى عبه بان يقول لله تعالى
على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى رواية الحسن عن ابي حنيفة ربح
كالو قالت لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان
النذير يوم نحر او حيض واما ضرب ايه وشتم امه فلا جهة فيه لغير
المصيبة فلا يصح النذره اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول
وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمهى عنه والشرع ايجاب
بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الحلتين وهذا كما حوروا بين السمن

(لكن صح النذر به)
اى مع ان صوم الايام
المهمة فاسد يصح النذر به
(لانه طاعة والمصيبة غير
متصلة به ذكر ابل
فعلا) وهو الامراض
عن ضيافة الله تعالى
واما فى ذكره والتلفظ به
فلا مصيبة فيصح النذر
به لان النذر ذكره لا فعله
(فلا يلزم بالشرع)
لان الشرع فعل وهو
مصيبة

(واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فأوجب نقصانها فلا يتأدى به الكمال لاميارها فلم يوجد فسادا فخصم بالتسرع بخلاف الصوم) اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملازمة ﴿ ٤١٦ ﴾ بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى

النائب الذي مانت فيه الفارة لا يمكن ايراد البيع على السمن دون الجاسة ولا يجوز اكله لاستحاله التميز بينهما (قوله واما الصلوة) يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يصد الصوم دون الصلوة ويلزم بالتسرع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه ميارا والصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعنية ان المركب قد يكون حزو كالكلي في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقية كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حيث يصوم ساعة فيكون كل جزء منها صوم لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقائه ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تمارضت فيه الاخيار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجم جاب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ايمانها من القيام والعقود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجمع ولم يتقيد بالسجدة ما انعقد قل ذلك كان عادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المصى في حق ما صي اسما من ابطال العمل وهو واجب في حق ما يستقل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المصى طاعة ومعصية وانما من عن المعصية اعي ابطال السادة وترك المضى اسما من معصية وطاعة وارتكاب المعصية هي ابطال عبادة فترحم فيها جهة المصى فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضى فيها فلم يلزم القضاء (قوله وهذا الفرق اما يظهر اثره في النقل)

ناقضا كافيا القبر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وانوح ناقضا يتأدى ناقضا كافيا ادله العصر ومن حيث انه ظرف لاميار يكون تعلقه بالصلوة تعلقا المجاورة لا يتعلق الوصفية فلا يوجد الفساد بل يوجد نقصان بخلاف الصوم فان الوقت مياره فالصوم عادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فسادا يوجد فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النقل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اعادته بل يجب رمسه فان رمسه لا يجب القضاء) وان كان مجاورا

يقتضي كراهته عندنا وفسده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك التبر ان كان وصاله (ادلا) وانما قال عندما لعنده المامران على منهج ابي الحسين البصري الهى في العبادات يوجد الظلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان الهى هو امر مجاور (كالصلوة في الارض المحصورة والبيع وقت النبل) اوردت هنا مثالين احدهما لعبادات والآخر للمعاملات (وان دل على ان الهى

لبيته) أي لذاته أو لجزئته (يطلق أضافاً) هذا الكلام يتعلق بقوله وإن دل على أن انتهى لبيته (كاللاقيح والمضامين فإن الركن معدوم فدل الدليل على أنه يجوز عن النسخ فيكون قبحاً لبيته) قوله فيكون قبحاً تعقيب لقوله فإن الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لبيته لأنها متلا زمان الملاقيع جمع ملقوحة وهي مافي البطن من الحبس والمضامين جمع مضون وهو مافي أصلاب القبول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيع فلا كان ركن البيع وهو البيع معدوماً لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقته الهى لادكرنا أن انتهى عن المستقبل عبث فيكون النهى مجازاً عن النسخ فإن النسخ لاعدام ﴿٤١٧﴾ الصحة والمثروعية والجامع أن الحرمة تثبت لكل منهما

إلا أن الحرمة النسخ لعدم بقائه محل بخلاف الحرمة بالنهى ثم اعلم أن من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزاء والوصف والمحاور فكل واحد من هذه الثلاثة إما أن يصدق على ذلك النهى عنه أو لم يصدق فالجزء أما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعادة فصولاً وأما غير صادق كإركان الصلوة للصلاة والايحاح والقول وألبيع البيع وأما الوصف فالمراد به اللزم الخارجى وهو إما أن يصدق على الماروم نحو الجهاد أعلاه كلفاً لله ووصوم الأيام المهيبة أعراض عن صيافة الله تعالى وأما أن لا يصدق كالتى فيه كذا يوجد البيع بوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لأنه وسيلة إلى البيع لا مقصوداً صلى بغيرى

أذ لا فرض في هذه الاوقات وامثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت أو صياماً لوجوبها صفة الكمال (قوله الملاقيع جمع ملقوحة) موافق لما في الصحاح وذكر في العائى أنها جمع ملقوح يقال قمعت الباقية وولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بخلاف الجار (قوله وليس) أي الثمن ركن البيع لأنه وسيلة إلى البيع فقاتل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركنى الشيء وسيلة إلى الآخر والآخر مقصوداً أصلياً بل الدليل على أنه ليس ركن هو أن البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز ما عدم البيع ثم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لأنه مادل له مال بمال على التراضى واللفظ بصيغة البيع لا يصح شرعاً بدون ذكر الثمن كالمسح إلا أنه احتص البيع بالبيع لا يصح بدون وجوده فحمله ركناً بخلاف الثمن (قوله وكذا) أي مل مع المضامين والملاقيع الكاح بغير شهود في الطلأ لا في الهى فيه لدائه ادلا بهى هها

محرى آلات الصاعقة كالقدوم (٢٧) وأما المجاور فهو الشيء الذى يصحبه ويعارقه في الحلة وهو أما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت الداء اشتغال عن السعى الواجب فيه فديوح الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وايضاً على العكس إذا جرى البيع في حالة السعى وأما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل إلى القطع فاقطع يوجد بدون سفر العصىة كما إذا قطع بدون السفر أو سافر لم يقطع الطريق وايضاً على العكس فإن سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع أو سافر نية القطع لكن لم يوجد القطع إذا ثبت هذا جشاً إلى تطبيق هذه الأصول على الأمثلة المذكورة أما الزبوا فإنه فصل حال عن العوض في شرط عقد المعاوضة فلا كان مشروطاً بالعقد

كان لازماً المقدم هو خال من العوض لان الدرهم لا يصلح عوضاً الا لله فان المعادة بين الزائد والنقص عدول من قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او تقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكلوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فبطلها بما لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجربى بحرى الاوصاف التاسعة ولان ركن ﴿ ٤١٨ ﴾ البيع وهو مبادلة

المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المقوم في احد الجانبين واما صوم الايام التامة فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه امراض عن صيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المنصوبة فان شغل مكان التبر يلزم من الصلاة بل انما يلزم من المصلي فان كل حرم متكن فوقع بين شغل مكان التبر وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المعاصى الفاسدة المذكورة كالبيع بالشرط والربو واما البيع وقت الداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاستغال من السعى ملازمة اتفاقية (وكذا الكاح فغير شهود لانه متى بقوله عليه الصلوة والسلام لا كاح (الشهود) اى يكون باطلا لا معنى لامهى وكلاما في المهى يريد اشكال وهو انه لا كاح باطلا نفي ان لانت السب ولا يسقط الحد جاب بقوله (وانما النسب وسقوط الحد شبهة ولانه) عطف على

لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود نفي لصق النكاح الشرعى بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام الكاح فيه من سقوط الحد ونسب النسب ووجوب العدة والمهر لشبه العقد وهى وجود صورته في محله لا لصحة الكاح ولما كانها مظنة ان يقال ان هذا النفي معنى الهى كقوله تعالى فلا رفب ولا فسوق وايضا قد ورد الهى عن الكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تكسوا امساكم ماوكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان الكاح انما شرع للعمل ضرورة فانه التماس وبالهى يست الحرمة وينفى الحل اجماعا فيتبنى مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لدوافعها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاع حل الاستمتاع لا ينافيه واما الكاح حالة الاحرام والا اعتكاف والحيص فاعما لم يبطل لظهور اثره في المالك اعنى يد روال هذه الموارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم لمطاعة يلزم بطلانها للهى ضرورة ان النهى عنه حرام ومعصية لا ما يقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع متى عليه ونفس الهى عنه لا يلزم ان

قوله لانه متى (وصع العمل فلا يفصل عنه والبيع وصع الملك والحل تابع له لانه قد يشرع (يكون) في موضع الحرمة وفيما لا يمتثل الحل اصلا كالامة الجوسية والعد) اى وان سلم ان الكاح مهي عنه فان نفيه يوجب الطلاق لانه لا خلاف في ان الهى يوجب الحرمة والكاح عقد موصوع العمل فلا انفصل عنه ما وصع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وصعه للملك لا للعمل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة الجوسية وفيما لا يمتثل الحل كالعبد اذا اعصل عنه الحل لا يبطل البيع

(فإن قيل انتهى من الحسيات ﴿ ٤١٩ ﴾ يقتضي القبح لعينه ر. ح (لعينه لا يعيد حهما

يكون معصية إلا إذا كان انتهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر (قوله فإن قيل) ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي أن انتهى عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الإجماع على أن القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لأن كلامنا أنزاعا والعصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهى عنه وقد ثبت بأنزاعا حرمة المصاهرة وبالنصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الاطوار وقصر الصلوة والمصح ثلثة أيام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لأن المطلوب الناقض بطلان القاعدة فيما في أن يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو أن المهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على أن انتهى عنه لغير موكل ما هذا شأنه فهو قبح لعينه ولا شيء من القبح لعينه يفيد لحكم شرعي فيلزم أن لا يكون الأحكام المذكورة مفيدة للأحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور معنا الشبهة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجتماعيتان مما يستند المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لأنهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والكساح اعتبر لهما في الشرع مرأئط وخصوصيات لأحسيان بمنزلة الشرب والزنا ولينه أورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موحيا للحد وعلى تقدير استقامه ما ذكره الجواب عن الطلاق والظهار كلام على السدوكاه سكت عن جواب المنع لأنه غير موحى به على ثبوت المقدمتين بالإجماع ونه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهايا عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الطهار والآثار المطلوبة مما اشتمل على الانكال ودفع ما توهم معضا لقاعدة (قوله فإن المعصية) لا توجب الهمزة تأكيديا دلالة على أن هذه الأفعال المهيبة ينبغي أن لا توجب الأحكام المذكورة لكونها فعلا بالملك والرخصة مثلا وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والمعصية وقد اشار إليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا أو انمقد

شرعيا هو مطلوب عن السب والظهار لا يعيد حكما شرعيا بل احاد حكما شرعيا
 ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥٣ ١٥٥٤ ١٥٥٥ ١٥٥٦ ١٥٥٧ ١٥٥٨ ١٥٥٩ ١٥٦٠ ١٥٦١ ١٥٦٢ ١٥٦٣ ١٥٦٤ ١٥٦٥ ١٥٦٦ ١٥٦٧ ١٥٦٨ ١٥٦٩ ١٥٧٠ ١٥٧١ ١٥٧٢ ١٥٧٣ ١٥٧٤ ١٥٧٥ ١٥٧٦ ١٥٧٧ ١٥٧٨ ١٥٧٩ ١٥٨٠ ١٥٨١ ١٥٨٢ ١٥٨٣ ١٥٨٤ ١٥٨٥ ١٥٨٦ ١٥٨٧ ١٥٨٨ ١٥٨٩ ١٥٩٠ ١٥٩١ ١٥٩٢ ١٥٩٣ ١٥٩٤ ١٥٩٥ ١٥٩٦ ١٥٩٧ ١٥٩٨ ١٥٩٩ ١٦٠٠ ١٦٠١ ١٦٠٢ ١٦٠٣ ١٦٠٤ ١٦٠٥ ١٦٠٦ ١٦٠٧ ١٦٠٨ ١٦٠٩ ١٦

ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطني (٤٢٠) تقريره ان الزنا بذاته لا يوجد

عليه الاجماع (قوله لان الاستحرام) بالجزء لا يجوز لقوله تعالى من انثى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام نكح البدملمون (قوله ثم يتعدى منه) اى من الولد الحرمة الى اطرافها فروعها من الاباء والبنات واصولها من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة التسل كما سقطت حقيقة البضية في حق ادم عليه الصلوة والسلام فلذا صرح بذلك امهات النساء وقسم صاحب الكنف الاطراف والابوالام ومنع تسمية بالاب والابجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطومة وبناتها لا يتعدى الى الابو كما حرمة اباء الوالحى وابائهن لا يتعدى الى الام حرة لا تحرم ام الزوج او حدثها على اب الزوج او جدها فل قبل هبان حرمة الوالد تتعدى الى فروعها لوجود البضية ما وجدته بالاصول اجبت فان ما دارحل يختلط في الرحم عما لم راه ويصير شيئا واحدا وينب لها الماء بضمية من الوالحى واصوله ونعصية من الموطومة واصولها فاذا صار الماء انسابا تتعدى البضية منه الى الوالحى والموطومة باخبار ان حرم من كل واحد منهما قد صار حرم من الاخر والولد كما لا يدانف الى كل منهما فكان كلاهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطومة خاصة لصرفه التماسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكيم صعب فلا يشترى في حق الاباعد (قوله والاسباب) معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف واجبات الحرمة الى الاسباب ثم لم يشتر في السلب كالوطني ملاكونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا تحذف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام راده انه ولد من وطنى حرام لا يقال هو مخلوق من ما بين اوتربا امتزاجا غير مسروع بفعل غير مسروع في محل غير مسروع وهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا سر السامة ولا قرصة على تخفيفه بمولود معين لا ما تقول لانه لا معنى لاتصاف اوتربا المانين واختلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مسروع وقد ساعدوا الزنا اصليح من ولد الزينة في امر الدين والديها يكون دليلا على ان الحديث

حرمة المصاهرة حتى يراد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستحرام بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اى فروعها واصوله كماهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اى الولد موجب لحرمة امهات النساء ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهم كما في السفر مقام الشقة في ايات الرخصة وسبب الولد هو الوطني ودواعيه فبعلها موحدة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتعية الولد وما يحمل بالخصية يعتبر في عمله صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اى لا جعل الوطني موحدا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمة لان العتري الحلف صفات الاصل لاصفات الحلف كالزنا جعل خلفا عن الماء لا يعتبر

(لس)

صفات القرب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية

وتحوصها فيها لا يعتبر صفات الوطني وهي الحرمة بل المعبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة

(والمالك بالنصب لا يثبت مقصودا) (٤٢١) بل شرط الحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجمع البدل

والبدل في ملك شخص واحد) هذا جواب عما قلنا لا يثبت الملك بالنصب وتقريره ان النصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المصوب بناء وعلى ان الضمان صار ملكا للمصوب منه فلو لم يخرج المصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك القاصب لاحتج البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ورد على هذا الاسكال وهو ان مال لان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدير يصير ملكا للمصوب منه مع ان المدير لا ينتقل عن ملكه (والدبر يخرج عن ملك المولى بتحقيق لضمان) لكن لا يدخل في ملك القاصب ضرورة لئلا يطل حقه (اي المدير يخرج عن ملك المصوب منه اذا لم يخرج عن

ليس على عبده ولهذا يحقق ولنا في تجميع الكرامات التي يحققها ولنا في الردة من قبول عبادته وشهادته وصحة فضائه واما عند وغير ذلك (قوله والمالك بالنصب) فان قيل لو كان ربوت في الملك المصوب بناء على ضرورة الضمان ملكا للمصوب منه لكانت الملك قبله فلم يندفع التماسه ولم يسل الكسبه قلنا ليس المراد ان بسبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على القاصب بل السبب هو النصب اكن لا من حيث لونه مقصودا من النصب بل من حيث كونه شرط الحكم شرعي هو وجوب الضمان التوقف على خروج المصوب عن ملكه المصوب لئلا يكون القضاء بالعينة تبيرا لما لا بد من القوان وما كانت شرط الحكم شرعي يكون حسنا بعد وان وقع في نفسه ويشترط قضا عليه ضرورة تقدم الشرط على السر وطغى والملك الاصل يقتضي ملكا البدل مقربا له ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المتصلة التي لا يمتد لها كالمولد وذلك ان الملك شرط للقضاء وبالقضية والولد غير مضمون بالعينة وليس يقع فلامت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسبه فانه تنع محض يستوجبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كافي التيم لا بدل فقلنا كافي السبع موت ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد له الا اني قلنا نعم الا ان المحتاج الى ازاله ملك الاصل عند القضاء لبوب ملك البدل اذ اراد من اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا ضرورة بالهدره على الاصل كما اذا اقيم وصلي به ثم وجد الماد (قوله لكن لا يدخل في ملك القاصب) يعني ان ملك المدير يشتمل الزوال وان لم يشتمل الانتقال فهما قد زال كالوقوف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه من قبل فيسعى ان يكتب بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك القاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولان العزم مائة الضم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدير كذا لا يطل حقه (قوله او هو) اي ضمان المدير في مقابلة ملك البدل يعني ان الضمان في النصب في مقابلة العين لا في المقصود والمقصود

ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك القاصب اذا دخل لطلحق المدير وهو استحقاقه الخ لانه انما يحل له هو قوله (او هو في مقابلة ملك البدل) فاما كان ضمان المدير

في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله (واما الاستيلاء
فاما نهى عصمة اموالنا وهي غير ثابته في زعمهم او هي) ﴿٤٢٢﴾ ثابته مادام محرزا وقد زال فسقط

النهى في حق الدنيا (اما في حق الآخرة فلا حتى يكون اما مؤاخذا به واجاب عن سفر العصبة بقوله (وسفر العصبة قبض لجماعه) على ما بينا من قبل (فصل اختلفوا في الامر والهي هل لهما حكم في الضدام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يجرم وان فوت عدمه المقصود بالهي يجنبوا ان لم يعوت بالامر يقتضي كراهته والهي كونه سنة مؤكدة) يعني اذا امر بالشيء ضد ذلك التي ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشيء صدم صده ان فوت المقصود بالهي ففعل الصد يكون واحا وان لم يعوت فعليه يكون سنة مؤكدة لما حصل انه

الاصلي الواجب الرد والمقدم الا انه عدل عن ذلك في المدير لعدم ابعاد الملك في العين فعمل بدلا عن القصاص الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجار شرطه اعنى تملك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالدبر وام الولد (قوله واما الاستيلاء) يعني لانسل انه لا دليل على كون الاستيلاء منها عه لغيره فان الاجماع على نبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهى عنه لغيره وهو عصمة المحل اعنى كون الشيء محرم الترخيص محضنا لحق الشرع او لحق العد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يستندون باحتماؤهم لملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يملكه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كانها مظنة ان يقال لانسل ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يتحذرون عاذا اسار الى جواب اخر وهو ان العصمة انما ثبتت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اليه صار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فابق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل يتمدده حكم الابتداء في حاله القه فصار بعد الاحراز مدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فملكه كالملك للصيد (قوله وسفر العصبة) ليس بمعنى عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ماسق (قوله فصل اختلفوا) في ان الامر بالشيء هل هو نهى عن صده والعكس وليس الخلاف في المذهب بل في مفهوم الامر بالشيء بخلاف لمعوم النهى عن صده ولا في الفطن لقطع بان صيغة الامر اهل وصيغة النهى لاتصل واما الخلاف في ان النهى المعنى اذا امره فهل هو نهى عن الشيء المصادفه قيل انه ليس بنفس النهى عن صده ولا تشمياله عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمه بما اقتصر قوم على هذا

اذا وجد شرائط التناقص بين الصدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة (وقال) احدهما يوجب وجوب الآخر (لانه لا يمكن قصد الصد لاعتبار الامن حيث يعوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذالم ففوت المقصود بقول مكرهته وكوبه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر

وقال آخرون ان النهى عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم
اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهى عن ضده فنهى عن فعل القول
في امر الوجوب والتدب فبعضها نهيا عن الضد تحريما وتقريرا
ومنهم من خصص امر الوجوب فبعضه نهيا عن الضد تحريما دون
التدب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون
ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير
ذلك من الاقويل على ما ذكر في الكتب المبسوطة والمختار عند المص
ان ضد الامر به ان كان مقوتا المقصود يكون حراما والا كان مكروها
وكذا عدم سد النهى عند مثلاً اربعين زمناً وجوب الأمر به فالصد
المقوت له يكون حراماً في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر
بالخروج عن الدار فبأي صديقين من القيام والقعود والاضطباع
في الدار يكون حراماً لقوات الأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل
منهما انما يكون من حيث انه من افراد ضد الأمر به وهو السكون
في الدار كالامر بالامان بوجوب حرمة التعاق واليهودية والبصرانية
لكونها من افراد الكفر وفي النهى عن الشيء لا يجب الاصد واحد
اد ترك القيام ملائح يحصل بكل من المقود والاضطباع وحاصل
هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل
على وجوب تركه وهذا مما لا يصور فيه راع (قوله وهو في معنى)
النهى يعني ان قوله تعالى ولا يحمل لهن ان يكفن وان كان طاهره اخارا
عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب
الانذار ثلاثاً يهوت عدم الكتمان المقصود بالهوى وقوله تعالى
والمطامير ترضن في معنى الامر اي ليرضن اي يكفن ويحبسن
اعني عن مكاح اخر ووطئ فيقتضى حرمة التزوج لكونه
معوقاً لترضن والهوى من عزم عقدة المكاح فيقتضى وجوب الكف
عن التزوج وهذا ايضا تبرع على ان الهوى من الشيء فيقتضى وجوب
صد الهوى له كالاول الا ان فيه بخا وهو ان المعتدة اذا تزوجت زوج
اخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحبس

الامر والهوى (فان
مشابهة النهى عنه
بوجوب الكراهة ومشاهاة
الأمور به بوجوب التدب
وكونه سنة مؤكدة
(قوله تعالى لا يحمل لهن
ان يكفن وهو في معنى
النهى يقتضى وجوب
الاطهار والامر بالترضن
يفتضى حرمة التزوج
وقوله ولا يزوموا عقدة
الكاح يقتضى الامر
بالكف لكنه غير مقصود
بغير التداخل في العدة
مخلاف الصوم فان الكف
ركه وهو مقصود

ما ترى من الأقراء من المدين وعند الشافعي يجب عليها استيقاظ
 العدة بعد انقضاء الأولى لأنها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدر بما ركن
 الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كتمان من
 شخص واحد في مدة واحدة كإدائه صومين في يوم واحد فاجب أنه
 بان المقصود ليس هو الكف بل الحرمان من التكاثر والمروج
 لأنها كانت ثابتة حال التكاثر والطلاق شرع لارتباطها إلا ان الشرع
 أحرثت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان
 المقصود هو الكف لما كان الخروج والتكاثر حراماً في هذه
 فلو تحقق ينبغي ان لا يأنم الا انهم ترك الكف لائم الخروج والجماع ولما
 كان المقصود هو الحرمان والتزويج تدخلت العدة اذ لا تنافي
 في اجتماع الحرمان فيحوز ان ثبت حرمة الخروج والتزويج في هذه
 الى انقضاء مدة الأقراء ولهذا سمي الله تعالى العدة اجلاً والآجال
 اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون
 بخلاف الصوم فان الكف ركن المقصود بالامر ولا يتصور انقضاء
 الشيء في زمان واحد فعملين متصانين كجلوسين (قوله والمأثور
 بالقيام) تعريض على ان ضد المأمورة اذا لم يموتة فان مكرهها
 حرماناً فان تعود الصلوة لا يموت القيام المأمورة لحوازا ان يعود اليه
 لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأثوراً في زمان تعيينه حرم
 العقود فيه وقوله لا يسطل معناه لا تصد لان عدم الطلاق يدل على
 عدم الوجوب لان ترك الواجب بعد الصلوة ولا يطلها (قوله
 والمحرّم) تعريض على ان عدم صد المهي عنه اذ لم يموتة كان
 مدواً لا واحداً فان المحرم مهي عن لبس الحيط مدة احراده وعدم
 صد اعني عدم لبس الرداء والازار ليس يموت للمقصود بالهي
 اعني ترك لبس الحيط لحوار ان لا يلبس الحيط ولا يلبس الرداء والازار
 فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجباً لا يقال صد لبس الحيط تركه
 اعم من ان يلبس شيئاً آخر ولا وعدم التزكف فموت للترك ليس ضرورة
 لما نقول هذا معنى على اعتبار انهم من ان ضد القيام هو العقود

(واما المأمور بالقيام
 في الصلوة اذا قد تم تمام
 لا يطل لكس يكره
) والمحرّم لما نهى عن
 لبس الحيط كان لبس
 الارار والرداء سنة

والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فصد لبس الخبط هو ليس غير
 الخبط وهو الموافق لاصلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا
 (قوله والسجود) تريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على
 الظاهر مأوربه فاذا سجد على النحس لا يكون مقوتا للمأوربه
 لجواز ان يسجد بعد ذلك على الظاهر قبض ولا بعد الصلوة
 عند ابي يوسف وعندهما قصد ما على انه مأوربه بدوام
 التمايز في جميع الاركان استعمال النحس في عمل هو فرض في وقت
 ما يكون مقوتا للقصد بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى
 انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا قصد صلوته
 خلافا لفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس فرض فيكون
 وضعهما على النجس مثله ترك الوضوء وهو لا بعد وتحقيق ذلك
 انما يصير مستعملا للنحس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيا وهو
 او تعدرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة
 تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بارض
 واصلوقه بفرض الارض فيصير ما هو صفة للارض
 صفة له بخلاف ما دالم يكن الاضوق
 لار ما فانه لا يقوى هذه القوة ثم
 لا يخفى لطف الانهزام في قوله
 انه السهل اكل
 صر

ثم الحلة الاول من التوصيح والتلويح دعوى الله الملك العظيم
 في اوامط تعان الشريف لسه عشر
 ولأنة والى من هجرة
 من له امر والشرف

٢٢٢

٢٢

٢

والسجود على النحس
 لا بعدد عدد ابي يوسف
 لانه لا يفوت المقصود
 حتى اذا اعاده على
 الظاهر يجوز وعند
 بعد لانه يصير مستعملا
 للنحس في عمل هو فرض
 والتطهير عن النجاسة
 في الاركان فرض دا
 فصير ضده مقوتا لهذه
 المسائل ثريعات على
 ما ذكر من الاصل وبه
 معرفة احكام الاصل
 معرفة هذه

المروع تكون

سهلة اه

السهل

اكل

عسر

٢٢

٢

